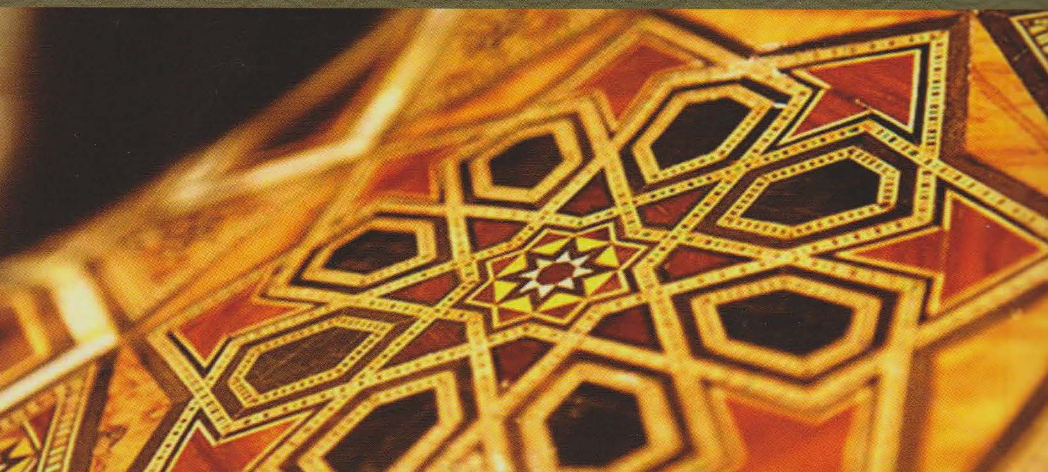
سلسلة أبحاث (2)

مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث

قضايا منهجية في الفقه والتشريع الإسلامي



حمادي ذويب

علي بن محمد الحمد

محمد فاضل

محمد الخراط

العربي إدناصر

عارف عليمي

إيلي الشيش

رياض الميلادي

المركز الثقافي العربي

مكتبة مؤمن قريش

مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث

Mominoun Without Borders

(2)

قضايا منهجيّة في الفقه والتشريع الإسلامي

سلسلة أبحاث مؤسسة مؤمنون بلا حدود

(2)

قضايا منهجيّة في الفقه والتشريع الإسلامي

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders

المركز الثقافي العربي

الكتاب : قضايا منهجية في الفقه والتشريع الإسلامي

إعداد : عبد الله إدالكوس

الطبعة الأولى، 2014

عدد الصفحات : 304

القياس : 14 × 21



ISBN: 978-9953-68-716-2

الناشر : **المركز الثقافي العربي**

الدار البيضاء ـ المغرب

ص.ب : 4006 (سيدنا) - 42 الشارع الملكي (الأحباس)

هاتف : 303339 522 212+ - 307651 522 212+

فاكس : 305726 522 212+

Email: markaz.casablanca@gmail.com

بيروت ـ لبنان

ص.ب : 5158/ 113 - الحمراء - شارع جاندارك - بناية المقدسي

هاتف : 750507 1 961+ - 352826 1 961+

فاكس : 343701 1 961+

Email: cca_casa_bey@yahoo.com

مؤسسة مؤمنون بلا حدود

مؤسسة دراسات وأبحاث

www.mominoun.com

الرباط المدينة - ص.ب : 10596 - المملكة المغربية

هاتف : 730450 537 212+ - فاكس : 730408 537 212+

Email: info@mominoun.com

محتويات الكتاب

تقديم

حاز الفقه مرتبة شريفة بين علوم الإسلام، حتى قيل لا خير في علم بلا تفقه، غير أن للفقه كمفهومٍ دلالات واسعة وشاملة، فهو الفهم بالعموم، وصار إلى الخصوص بحيث عرف في اصطلاح الأصوليين بأنه العلم بالأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية.

إن ارتباط الفقه وباقي علوم الشريعة بالدين وبالنص المؤسس، لا ينفي أن للإنسان فاعليته في تأسيسه، فهو علم إنساني يعتريه ما يعتري الإنتاج البشري عموماً من عوامل النقص.

ولأن الزمان والمكان عنصران فاعلان في صياغة المنظومة الفقهية، كان لزاماً على كل مراجعة تتغيا تطوير المنظومة الفكرية والفقهية؛ استحضار التاريخ كعنصر أساسي في بنية التشريع، ثم نقد لبعض العناصر المؤسسة للمنظومة الفقهية التقليدية، كإلزامية التقليد ووصف الأحكام الاجتهادية بأنها أحكام الله، ولغة «إعلام الموقعين عن رب العالمين». . . إلخ.

لسنا نهدف ملامسة هذه القضايا بالتفصيل وفي شموليتها، بل حسبنا الوقوف عند بعض المسائل، انسجاماً مع ما ارتأته «مؤسسة مؤمنون بلا حدود» لنفسها من أهداف معرفية تتعالى على التحيزات والفوارق العقائدية، وتفكيكاً للأسس والقواعد الفكرية للظواهر الفكرية والثقافة المغلقة والإقصائية.

لأجل ذلك، جاء هذا الكتاب الثاني من «سلسة أبحاث مؤمنون بلاحدود» المعنون بـ«قضايا منهجية في الفقه والتشريع الإسلامي»، ليشمل دراسات لعدد من الكتاب والباحثين من مختلف التخصصات، الجامع بينهم هو المقاربة المنهجية وإن اختلفت زوايا النظر.

فأما المدارسة الأولى، فهي حوار مع الباحث التونسي حمادي ذويب حول أزمة الفقه الإسلامي اليوم، وجاءت الدراسة الثانية للدكتور علي بن محمد الحمد لتقارب الإشكالية المنهجية في العلوم الشرعية، بينما طرح الدكتور محمد فاضل سؤال التاريخانية كاستراتيجية؛ هل هي قابلة للتطبيق لإصلاح الفقه الإسلامي؟ وعن السؤال نفسه، أي إصلاح التشريع قدم الباحث محمد الخراط دراسته؛ الشريعة وإصلاح التشريع، كما قارب الباحث المغربي العربي إدناصر علاقة التشريع بالسلطة السياسية في دراسته المعنونة بالخطاب الفقهي بين النهوض والسقوط.

وجاءت دراسة حمادي ذويب؛ «إشكالية مشاركة العامة في الإجماع الأصولي» لتناقش قضية تخص أصلاً من أصول التشريع ضمن المنظومة التقليدية، أما الباحث عارف عليمي فقد قدم دراسة تطبيقية حول آليات الاجتهاد في مؤسسة الإفتاء المعاصرة من خلال نماذج من علماء الأزهر والقرويين، وتناولت دراسة إيلي الشيش قضية المجال الخاص في الفكر السنّي المبكر، ثم ختم الكتاب بقضية الشريعة والقرآن بين الأصوليين القدامى ومنظري الإسلام السياسي المعاصرين للباحث رياض الميلادي.

في أزمة الفقه الإسلامي اليوم

حوار مع الدكتور حمادي ذويب

أجرى الحوار: د. عبد الله إدالكوس

يحتل الفقه في بنية التراث الإسلامي حيزاً مهماً، مقارنة مع الحقول الأخرى لارتباطه العملي بحياة المجتمعات الإسلامية طيلة أربعة عشر قرناً في ظروف وأنساق مختلفة.

والخطاب الفقهي سواء كان جواباً عن وقائع حقيقية أو افتراضية، تتجاذبه في الدرس المعاصر نظرتان، نظرة تاريخية؛ تنظر إليه على أنه نتاج بشري لا يمكن فهم معقوليته إلا ضمن سياقاته المختلفة، ونظرة أخرى تقديسية يتعالى معها الفقه والشريعة عن أي نقاش باعتبار مصدره الإلهي.

ورغم انحسار الفقه والتشريع الإسلامي عموماً عن الحياة العامة فإن حضوره، ولو في مجال ضيّق يبقى حيوياً، ويثير العديد من الإشكالات خاصة إذا ارتبط النقاش ببعض المجالات الحيوية كالأسرة مثلاً حيث يكثر الجدل حول الفقه والاجتهاد فيه ومن يملك سلطة تعديله أو تغييره؟ إضافة إلى إشكاليات المنهجية الأصولية ومدى صلاحيتها في مقاربة التحولات التي يعيشها المجتمع العربي المعاصر.

دونما أن نغفل الدعوة المتنامية لدى بعض أطياف الحركات الإسلامية وغيرها، إلى ضرورة تطبيق الشريعة، مما يستدعي إعادة النقاش حول الفقه والإشكالات المرتبطة به سواء في أنماط التفكير الفقهي أو أساليب تطبيقه.

يعتبر الباحث التونسي الدكتور حمادي ذويب وجهاً بارزاً ضمن من اشتغلوا في مقاربة هذا الموضوع، لذلك، نود في هذا الحوار أن نقف عند منظوره للفقه والإشكالات العلمية والواقعية التي تعترضه ليشكّل رافداً من روافد التشريع التي تنتظم بقواعده جميع المجالات في المجتمع المعاصر.

س: بداية أستاذي الفاضل كيف تقدم نفسك للقارئ العربي؟

حمادي ذويب أستاذ محاضر بقسم اللغة العربية بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بصفاقس، متخصص في الحضارة والفكر الإسلامي، ألّفت عدة كتب من أهمها **جدل الأصول والواقع** الذي نشر ببيروت سنة 2009 وهو في الأصل أطروحتي التي ناقشتها سنة 2007 ونلت بها شهادة دكتوراة الدولة من كلية الآداب بمنوبة. ومن كتبي المنشورة أيضا **السنّة بين الأصول والتاريخ** وهو منشور سنة 2005 عن المركز الثقافي العربي وأعيد طبعه سنة 2013 عن المركز الثقافي العربي ومؤسسة مؤمنون بلا حدود. أمّا آخر إصداراتي فهو كتاب **مراجعة نقدية للإجماع بين النظرية والتطبيق** عن المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات بالدوحة خلال سنة 2013.

س: بالرجوع إلى المدونات الفقهية يتلمس الباحث أزمة على مستويين: التصور والممارسة، لكن في نظركم ألا تشكل المنهجيات

الفقهية العتيقة عائقاً نحو انفتاح العقل المسلم؟ بمعنى آخر ألا ترون أن الفقهاء منغلقون على أدواتهم، كما نظر إليها المتقدمون وأن التجديد لا يعدو كونه تحديثاً وتلميعاً للقديم؟ خصوصاً إذا استحضرنا الانفجار المعرفي الذي تعيشه الإنسانية اليوم؟

بالفعل يعتبر المفهوم الإحيائي للتجديد سبباً أساسياً من أسباب جمود الفكر الإسلامي. ويمكن أن أضرب على ذلك مثل أحد الشيوخ المعاصرين الذي يرى أن التجديد المنتظر والمطلوب يتلخص في ثلاثة أمور: الأمر الأول هو: إحياء الفهم الصحيح للإسلام، ونفي جميع الأشياء التي دخلت على الإسلام من تأثيرات الفلاسفة أو الصوفية أو غيرها، أو من تأثيرات البيئة والواقع الذي يعيشه الناس، فهذا الإحياء للفهم الصحيح للإسلام هو من أهم مهمات المجددين. وأصحاب هذا الفهم يخشون من تبني مفهوم للتجديد يجعله في قطيعة مع الماضي رغم أن التجديد مشتق من فعل جدد الذي يدلّ على القطع، والمعلوم في تاريخ العلوم أن كل تجديد يحصل هو نتيجة قطيعة مع الماضي إن جزئية أو كلية وما لم ننطلق من هذا المفهوم المتطور للتجديد والمتوثب إلى المستقبل لا المرتد إلى الماضي فلن يتحقق التقدم المنشود في مقاربة قضايا الفكر الإسلامي.

لقد شكّل القدامى في الدائرة السنّية عقيدة مغلقة تنص على جملة من المسلمات لا سبيل إلى مراجعتها، وأضحى بذلك الفهم السنّي والاجتهادات الخاصة بعلماء أهل السنّة وقواعدهم الفقهية وأصولهم الفقهية معايير للحقيقة خارجة عن التاريخ. وهكذا كانت مناهجهم الفقهية خاضعة لهذه المعايير لا تستطيع الانفكاك منها ولا الإفلات من

هيمنتها، وما لم تراجع هذه المسلّمات التي كانت مجرد اجتهادات صالحة للعصور القديمة وليست بالضرورة صالحة لعصرنا فإن جمود الفكر الإسلامي سيتواصل.

س: ما حدود إمكانات الإفادة من المناهج الحديثة في تصوركم لتجاوز القصور في الفقه؟ وكيف تقيّمون بعض المشاريع الحديثة المنادية بإصلاح الفقه وأصوله: مشروع جمال البنا مثلاً؟

الفقه والفكر الإسلامي عامة في حاجة إلى المناهج الحديثة من أجل إعادة التفكير في كلّ ما أنتجه علماء المسلمين عبر القرون والأصقاع، فمن دون عدّة منهجية حديثة سنظلّ ندور في حلقة مفرغة لذلك، لا بدّ من استثمار مكتسبات العلوم الإنسانية في فهم المنظومة الفقهية وتجاوز ما لحقها من جمود وفي هذا المجال وظّف بعض الباحثين المعاصرين هذه العلوم والمناهج الحديثة لنزع القداسة والأسطرة عن التراث الإسلامي من قبيل محاولات جمال البنا المفكر المصري الذي تجاوزت مؤلفاته 150 كتاباً.

فهذا المؤلف صدم الفكر المحافظ من خلال كثير من المواقف الجريئة التي نمّت عن رغبته التجديدية للفكر الإسلامي، لكنّه يظلّ مسعىً تجديدياً من داخل الدائرة الإسلامية لا من خارجها من دون مسّ بمرتكزاتها الرئيسة لذلك، يحرص على أن تكون أفكاره غير متضاربة مع النص القرآني في المقام الأول، فهو عندما أعلن مثلاً أنّ المرأة لها حق إمامة الرجال في الصلاة بيّن أنّ من شروط هذا الرأي أن تكون المرأة أعلم بالقرآن من الرجال وهكذا، فهو يعتبر العامل الديني مقدماً

على مقياس الجنس الذي أخذ به القدامى لأنّ مجتمعهم كان يقوم على تصنيفات وتمييزات جوهرية لا أساس دينياً لها في كثير من الأحيان.

لقد أدرك جمال البنا أن المنهج التاريخي مسلك ضروري في تجديد فهم القضايا التي تهم المسلم المعاصر لذلك، كان على وعي تاريخي حاد بأن وضع المرأة لا بدّ أن يتغير بتغير الأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية وهذا يعني أنّ المفاهيم النظرية والمواقف والآراء تتفاعل مع السياق التاريخي وتتطور وتتغير على وقعه منفعلة به تارة وفاعلة فيه تارة أخرى.

وهذا الموقف التجديدي يسعى البنا إلى أسلمته أي تأصيله في البيئة الإسلامية لذلك، يعتمد حديثاً ورد في صحيح البخاري يفيد أن الرجال والنساء كانوا يتوضؤون في عهد الرسول من حوض واحد في وقت واحد ويتساءل بعد ذلك فكيف إذن تتوضأ المرأة وهي مقنّعة مرتدية ذلك اللباس الذي يجعلها شبحاً أسود؟

س: بخصوص مسألة، تجديد أصول الفقه إذ لا يمكن أن تتجدد المدوّنة الفقهية بدون تحديث أصول الفقه، لماذا لا تجد هذه الدعوة أي صدى لدى فئة العلماء التقليديين، بل وينظرون إليها بعين الشك والارتياب؟

العلماء التقليديون يعتبرون المنجز الفقهي والأصولي القديم قد بلغ أرقى درجات السمو والإبداع لذلك، لا سبيل إلى مراجعة ما بداخله، إلا على سبيل المراجعة الشكلية التهذيبية لا غير. وهم ينطلقون من موقف مسبق يستهجن توظيف العلوم والمناهج

والمكتسبات الحديثة فيعيدون بذلك إنتاج الموقف الفقهي المتوتر إزاء الآخر المسلم وغير المسلم.

لقد اكتفي هؤلاء العلماء بعلم القدامى وعلوم الماضي واطمأنوا إلى أن النجاة تكمن في الإتباع والتقليد على غرار ما كان يؤمن به أغلب العلماء القدامى مثل الفقيه الشافعي السمعاني (ت 489هـ) الذي قال: «فعلى الطريقة التي ذكرتها ينبغي أن يتكلّم المسلم ويعتمد عليه، ولا يغترّ بزخارف القول، وليتّبع طريقة السلف الصالح والأئمة المرضية من الصحابة ومنهج التابعين بإحسان لينال السعادة العظمى ويصل إلى الطريقة المثلى»[1].

لكن من جهة أخرى توجد عدة أمثلة في الفكر الإسلامي القديم تبرهن على أنّ تجديد العلوم اعتمد على معارف ومناهج مقتبسة من غير المسلمين على غرار تطعيم علم أصول الفقه بالمنطق، وهو ما تجلى في المقدمة المنطقية التي استهل بها الغزالي كتابه **المستصفي في علم أصول الفقه**.

س: في الواقع أن هناك دعوة إلى مأسسة الفقه، والتي تعني ضرورة البحث في كيفية تحويل الاجتهاد الفقهي إلى تشريع ضمن منظومة قانونية، هناك من أخذ هذه الفكرة أي المأسسة وجعلها دعوة إلى الاجتهاد الجماعي في شكل مجامع فقهية قطرية أو دولية. هل استطاعت هذه المجامع في نظركم بالنظر إلى حجم الجهود المادية

---

(1) السمعاني، **قواطع الأدلّة**، تحقيق محمد حسن إسماعيل الشافعي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1418هـ-1997م، 2/ 348.

والمعنوية المرصودة لها أن تتجاوز المآزق التي يرزح فيها الفقه والاجتهاد المعاصر؟

لا يكمن الحل في نظري في تغيير طريقة الاجتهاد من خلال تكثيف عدد المجتهدين مثلاً فما دامت المسلّمات والمنطلقات نفسها تحكم تفكير العلماء المعاصرين على شاكلة حكمها للعلماء القدامى نفسها فإنه لن يتغير أي شيء. فما لم تكن لهذه المجامع جرأة على نقد ما وصل إلينا من القرون الماضية والاعتراف بقصوره لأنه وليد ثقافة مختلفة عن الثقافة الحديثة تنهض على مبادئ ونظم تجاوزها عصرنا كنظام الرق على سبيل المثال ونظام الحريم ونظام الراعي والرعية، فإن الاجترار والتكرار والبكاء على أطلال الماضي سيظل متواصلاً.

س: ألا ترون أستاذ أن فكرة المجامع تكرّس ضمنياً نوعاً من الوصاية على الأمة؟

الإشكال في أن هذه المجامع ما زالت تعمل وفق المبادئ العتيقة التي تقسم المجتمع بين خاصة وعامة ومجتهدين ومقلدين ولا ترضى بغير اجتهادات المتخرّجين من المؤسسات الدينية الرسمية، والأدهى أنها غير منتخبة وغير ممثلة لكافة المذاهب الإسلامية وهي تسمح لنفسها بإصدار قرارات تعتبرها ملزمة ومجمعاً عليها أحياناً، لكن هل هو إجماع حقيقي يوافق عليه أكبر عدد من العلماء؟

س: من الأفكار المثيرة، والتي لها علاقة بما سبق خصوصاً في ضرورة تجاوز الفقهاء والعلماء لتصورهم أنهم موقعون عن رب

العالمين يخبرون في اجتهاداتهم عن حكم الله؛ بما يعني ذلك من سلطة إلزامية يملكونها دون غيرهم، ما فتئتم - أستاذي - تدعون إلى تجاوز هذا المنطق وتأسيس الخطاب على الإقناع وأن المكلّف بدوره مجتهد في تلقيه للأقوال الفقهية، كيف تشرحون هذه الفكرة التي تُعتبر تجاوزاً لثقافة التقليد في الفقه؟

يخطئ من يدّعي أنّ رأيه مطابق للقصد الإلهي أو للإسلام الحقيقي، فكل مجتهد مجرّد باحث عن الحقيقة ومهما بدا له أنه عثر على الحقيقة، فإنه لم يفز إلا بجزء منها.

كان كثير من العلماء القدامى يختمون اجتهاداتهم وآراءهم التفسيرية للنصوص القرآنية بعبارة دالة في حدّ ذاتها هي «الله أعلم» مخبرين بذلك عن حدود علمهم مقابل علم الله.

إنهم يعطوننا درساً في التواضع وفي نسبية معرفتنا البشرية تصبح معها الحدود القديمة التي تفرّق بين السيد والعبد والرجل والمرأة والمجتهد والمقلد حدوداً وهمية مصطنعة وكم من عامي مقلد له من التساؤلات والآراء النيرة والثاقبة ما لم ينتبه إليه عتاة العلماء.

ولعلّ هذا ما جعل المعتزلة يعبّرون عن موقف متميز يقوم على إشراك العامي في الاجتهاد مثلما أوضحت في كتابي **جدل الأصول والواقع**.

س: باعتباركم أستاذي مشتغلاً على قضايا الأصول والتشريع، كيف تتصورون مستقبل المؤسسة الفقهية في العالم العربي والإسلامي على ضوء المتغيرات الجارية؟

المؤسسة الفقهية تجاوزتها الأحداث في كثير من المناسبات لأنها تفتقر إلى الشروط اللازمة لتكون مواكبة لعصرها ومستجيبة لشواغل الناس لذلك، فهي بحاجة إلى مراجعة مضامينها ومناهجها وغربلة ميراثها والتشبّع بثقافة العصر القانونية ومبادئ حقوق الإنسان لكي لا تظلّ تدافع عن مواقف لم تعد تصلح لعصرنا.

أزمة العلوم الشرعيّة في مقابل المنهجيّة العلميّة الحديثة

علي بن محمّد الحمد

طبيب وباحث من السعودية

أولاً: التواتر وغيره من الأخبار النقلية

تطورت العلوم البشرية منذ بداية التاريخ المكتوب عن طريق التراكم المعرفي والخبراتي للبشر، حيث أضاف كل عالِم في كل عصر ما لديه من اختراعات واكتشافات وخبرات وآراء إلى نتاج العلماء الذين سبقوه، من أجل الوصول إلى رؤىً قد تكون مماثلة لرؤاهم أو جديدة تقلب الفهم البشري رأساً على عقب وتفتح له آفاقاً جديدة. هذا التراكم المعرفي لم يقتصر على الآراء والنتائج والاكتشافات العلمية والإنسانية، ولكنه شمل أيضاً منهجيات التعلّم والبحث وأسس الاستنتاج والاستقراء وطرق تدوين العلوم وفلسفتها. مما أدّى إلى تحوّل كبير في أساليب ومنهجيات البحث العلمي (Paradigm shifts) وإلى تغيير نظرة البشر ذاتهم للعلوم وازدياد ثقتهم بها وبنتائجها، خصوصاً في العصور التي تلت عصر النهضة الأوروبية[1]. هذا التحوّل المنهجي والفلسفي الأخير

(1) Peirce, "The Fixation of Belief", in *Popular Science Monthly*, v.12, 1877, pp. 1-15. =

في ما يتعلّق بالعلوم البشريّة حمل في تصوّري مقداراً أكبر من التأثير من التراكم المعتاد للنتائج والاكتشافات، لأنّه فتح المجال واسعاً لإعادة النظر في كافّة المعارف والمعتقدات السابقة بغضّ النظر عن درجة ثبوتها والتيقّن منها، بما يتناسب مع آخر ما توصّلت إليه البشرية من منهجيات علمية وأسس بحثية (Methodologies) من أجل إعادة التحقّق من مجمل منظومتنا المعرفية.

المنهج العلمي:

قد يكون المنهج العلمي أو الطريقة العلمية (Scientific method) أحد أكبر القفزات البشرية على مستوى البحث والتعلم، والتي فتحت للبشرية آفاقاً واسعة لم تكن لتحلم بها أبداً. فقد استحدثت على مرّ الزمن مجموعة من الوسائل التي يمكن عن طريقها استكشاف الظواهر واكتساب المزيد من المعارف وتصحيح المعارف السابقة[1]. ونتج عن ذلك تسارع رهيب للاكتشافات العلمية والاختراعات التقنية بشكلٍ غير مسبوق أبداً في التاريخ البشري، والتي فتحت المجال لأوّل مرة في التاريخ لفك الارتباط بين الرأي العلمي، وصاحبه، وسقطت بالتالي هالة القداسة الشخصية المحيطة بآراء العلماء، والتي كانت لردح طويل من الزمن المعيار الوحيد لقبول الرأي أو رفضه، لدرجة أن يقول

= "It is not in the least the question whether, when the premises are accepted by the mind, we feel an impulse to accept the conclusion also. It is true that we do generally reason correctly by nature. But that is an accident; the true conclusion would remain true if we had no impulse to accept it; and the false one would remain false, though we could not resist the tendency to believe in it".

(1) Goldhaber & Nieto, 2010, p. 940.

الناس: (إذا خالفت الجثّة رأي جالينوس، فقد صدق جالينوس وكذبت الجثّة)، بل وقال بعض الأطبّاء: (لأن نكون على خطأ مع جالينوس، خير من أن نكون على حقّ مع هارڤي)[1]، إذ كان التحقق العلمي وقتها منوطاً بذكاء وفراسة ونباهة العالِم وغزارة إنتاجه وتقدير المجتمع العلمي له، وربما أيضاً شعبيته وبلاغة لسانه، حيث لا يجرؤ أحدٌ بعده على مخالفة آرائه ونظرياته والتحقق من صحتها، إلا إذا استطاع أن يصنع له قبولاً اجتماعياً وشخصياً وهالة أخرى من القداسة العلمية توازي قداسة ذلك العالِم، وهذا ما استمر طوال 1300 سنة بالنسبة إلى جالينوس بعد وفاته. ممّا تسبّب في إعاقة تقدّم العلم لقرون طويلة، ثم أتى قبول الناس، تدريجياً وبعد صراع شديد مع الكنيسة، للمنهج العلمي كوسيلة يمكن عن طريقها لأيّ شخص، وإن كان باحثاً مغموراً التحقّق من صحّة ادعاءات كبار أساطين العلم والمعرفة ومن صدق نتائجهم وسلامة استنتاجاتهم، وبالتالي ربط النتائج والآراء العلمية بمنهجية الحصول عليها، وليس بقداسة صاحبها أو القائل بها ومكانته العلمية؛ فآراء العلماء وفرضياتهم واستنتاجاتهم الشخصية تعتبر حججاً ضعيفة في مقابل ما يمكنهم إثباته بالتجربة[2].

أشباه العلوم:

كانت نتيجة ذلك التحوّل المنهجي الكبير في وسائل الحصول على المعلومة والتحقق منها، تطور الكثير من العلوم كالطب والهندسة

---

(1) Brodhead & Paris, *Pharmacologia*, 1831, p. 27.

(2) Maclean, Ian, *Logic, Signs and Nature of the Renaissance*, 2002, p. 207.

والكيمياء والفيزياء، والتي احتاجت بعد تطبيق المنهجية العلمية عليها للتحقق من كثير من ادعاءاتها وإعادة بناء الكثير من نظرياتها ومراجعة حقائقها ومسلّماتها بغض النظر عن مكانة العلماء الذين آمنوا بها وقدسيتهم، كي تواكب هذه العلوم المتطلبات المتزايدة من الدقة والإثبات التي يفرضها المنهج العلمي. في المقابل، فقد اندثرت الكثير من العلوم أو عجزت نظرياتها وأسسها عن الصمود أمام المنهج العلمي، ومنها علم الأبراج (Astrology) الذي قام على نظرية وجود علاقة بين حركات النجوم وطبائع وأمزجة البشر، وهو ما عجز مدّعوه عن إثباته بالمنهج العلمي[1]. وكذلك علم الجماجم (Phrenology)، والذي قام على ادعاء أن شكل جمجمة الإنسان يحدّد شكل الدماغ الذي بداخلها، وبالتالي يعكس شخصية صاحبها وميوله ومستقبله[2]؛ ومنها أيضاً، علم تفسير الأحلام (Dream interpretation) وعلم قراءة الخط (Graphology) والبرمجة اللغوية العصبية (NLP) وعلم التحليل النفسي (Psychoanalysis)، وغيرها، والتي تسمّى في مجملها بأشباه العلوم (Pseudo-sciences). وهذه تُعرّف كما في ويكيبيديا: بأنها هي أيّ مجموعة من المعارف والمناهج والمعتقدات أو الممارسات التي تدعي أنها علمية في حين أنها لا تتبع طرائق المنهج العلمي؛ فالعلوم الزائفة يمكن أن تبدو علمية، لكنها في الواقع

---

(1) Pollak, Melissa, "Public Attitudes and Public Understanding: Science Fiction and Pseudoscience, in *Science & Engineering Indicators*, 2002, ch. 7.

(2) Magendie, *An Elementary Treatise on Human Physiology*, 1843, p. 150.

لا تخضع لقواعد قابلية الفحص «إمكانية التحقق» (Testability) المشروطة في المنهج العلمي[1].

قابلية الفحص «إمكانية التحقق»:

تكمن أحد أساسيات المنهج العلمي في إمكانية التحقق من ادعاءات العلماء؛ فاستنتاجات عالم معيّن أو نتائجه أو آراؤه أو نظرياته تحصل على مكانتها العلمية بمقدار ما يمكن لباقي العلماء التحقق من صحتها بناءً على المنهج العلمي، وذلك بتجربتها على أرض الواقع أو إعادة التجربة أو مراجعة النتائج في محاولة لاكتشاف أي خلل أو خطأ فيها[2]. وذلك ليس تشكيكاً في نزاهة العالم أو علمه، وإنّما لأنّ المنهج العلمي يهدف بالدرجة الأولى لمكافحة التحيز العلمي (Bias)، وهو الأمر الذي يصعب أو ربّما يستحيل فصله عن الأشخاص دون وجود منهج واضح يتيح ذلك[3]. من رحم ذلك نشأت الدوريات العلمية التي تراجع مجالسها البحثية كل الأبحاث قبل نشرها لتتأكد من موافقتها لمنهجية النشر العلمي. أيضاً نشأت التجارب العمياء (Blind experiments)، والتي لا يعرف الباحثون، المشاركون فيها لجمع النتائج؛ أي شيء عن أفراد العينات التجريبية، وذلك لضمان حياديتهم في تسجيل النتائج وإزالة جميع النزعات المنحازة لنتيجة دون أخرى. وأيضاً نشأ إقرار تعارض

---

(1) Shermer, *Why People Believe Weird Things: Pseudoscience, Superstition, and Other Confusions of our Time*, 1997, pp. 17-33.

(2) Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, 3rd ed., 1996.

(3) Cain, D.M. and Detsky, A.S., "Everyone's a Little Bit Biased (Even Physicians)", in *JAMA*, 2008, 299 (24): 2893-289.

المصالح (Declaration of conflict of interests)، والذي يفرض على العلماء بيان مصادر تمويل أبحاثهم من شركات أو هيئات، وذلك لمعرفة أي تأثير قد يكون لذلك التمويل على حيادية البحث ونتائجه. ولم يقتصر ذلك على منهجيات البحث العلمي، بل تعداه ليصبح في صميم العلوم السياسية والإدارية، وأصبح أحد الممارسات الروتينية للكثير من الشركات والحكومات الديمقراطية، والتي لا تشكك في نزاهة موظفيها بقدر ما أنها تهتم بحمايتهم من كل ما قد يؤثر في حيادية قراراتهم. فمنع التحيّز هو مبدأ علمي أصيل، لا يهدف للتشكيك في نزاهة العلماء ولا اتهامهم بالهوى ولا الطعن في وثاقتهم، بل يهدف لحماية نتائجهم العلمية من النقص والضعف البشريين وبالتالي حماية العلوم من الأهواء والأخطاء[1].

العلوم الشرعية:

للأسف الشديد، بقيت العلوم الشرعية (علوم الحديث والرجال والفقه وغيرها)، منيعة أمام هذا التطوّر المنهجي العلمي بشكلٍ كبير، حيث لم يستطع روّادها تبنّي المنهج العلمي (الطريقة العلميّة) وتطبيقه على نظرياتها، لأجل التحقّق من سلامتها وصحّة مبانيها لذلك، بقيت تلك العلوم رهينة آراء الرجال وحبيسة مكانتهم العلمية. ويعود السبب في ذلك، من وجهة نظري، إلى أنّ الكثير من نظريات العلوم الشرعية

---

(1) Fischbach, Ruth and Plaza, Joyce, Columbia Center for New Media Teaching & Learning (CCNMTL) in collaboration with the Columbia University Center for Bioethics and the Columbia University Office for Responsible Conduct of Research. http://ccnmtl.columbia.edu/projects/rcr/rcr_conflicts/foundation/

لا تستطيع الصمود أمام متطلبات المنهج العلمي، وقد لا يمكن التحقّق من صحتها عن طريقه خصوصاً مع بناء جزء كبير منها على الإيمان المسبق بقداسة بعض الشخصيّات الدينية كالأنبياء والأئمة. لذلك، كان تجنّب التصادم مع العلم المنهجي أدعى، فكان البديل هو ادّعاء اختصاصها بالعلوم «الإلهية» في مقابل اختصاص المنهج العلمي بالعلوم «البشرية»، وبذلك تتمكّن العلوم الشرعية من السير بالتوازي مع المنهج العلمي دون تبنّيه. بذلك تمّ سحب قداسة الدين ومفاهيمه الإيمانية ونصوصه وإيمان أتباعه بإلهيته وعصمة شخصياته، على العلوم الشرعية، واعتبار نتائج هذه العلوم دالة بالضرورة على ما يجب الإيمان به والعمل به من التكاليف الدينية[1]، بل وزاد على ذلك اعتبار الاستدلال «عن طريق هذه العلوم» قطعياً أو ظنياً، منجزاً وواجب الاتباع، كما إنه معذور ومقبول ومبرّر دينياً ومبرئ للذمّة بغضّ النظر عن مطابقته أو مخالفته للواقع المجهول وبدون النظر لنتائجه وآثاره على حياة الناس[2]. فكانت النتيجة، التغافل عن القدر الكبير من

---

(1) السبحاني، **الرسائل الأربع**، ص 66.
«اشترط في جواز العمل بالرّأي فضلاً عن رجوع الغير إلى من يجوز له العمل به، استنباط الحكم عن أدلّته الشرعيّة، وهذا موقوف على تحصيل مقدمات إليك بيانها».

(2) **دروس في علم الأصول**، ج 1، ص 174.
«والذي ندركه بعقولنا أن مولانا سبحانه وتعالى له حق الطاعة في كل ما ينكشف لنا من تكاليفه بالقطع أو بالظن أو بالاحتمال ما لم يرخص هو نفسه في عدم التحفظ، وهذا يعني أن المنجزية ليست ثابتة للقطع بما هو قطع، بل بما هو انكشاف، وأن كل انكشاف منجز مهما كانت درجته ما لم يحرز ترخيص الشارع نفسه في عدم الاهتمام به».

التأثير الذي قد تتركه نتائج اجتهادات «علماء» الدين سلباً أو إيجاباً على حياة المتديّنين من أتباعهم التزاماً منهم بما يعتقدون أنه يرضي الله سبحانه وتعالى. وفي هذا ما فيه من توقير للاستنباطات النظرية وإهمال للنتائج العملية. وقد يكون تبرير هذا النوع من الاجتهاد النظري مقبولاً «نسبياً» لو اعتمد المجتهد على أحدث ما توصلت له البشرية من علوم ومناهج في اجتهاده، ولو أمكن قياس فائدة كلٍّ من هذه الاجتهادات على متبعيها بشكل مباشر، كما يقاس أثر الدواء على المريض. أما إذا كان اجتهاد المجتهد مبنياً على أشباه علوم أو نظريات لم يتم التحقق منها أو أدلة ظنية[1]، دون التفات لما توصل إليه باقي البشر في هذا العصر من علوم، فكيف يكون معذوراً في ذلك؟ أيضاً كيف يمكن التعبّد، وبالتالي التقيُّد بمخرجات العلوم الشرعية بشكل إلزامي شرعي لا تبرأ الذمة أمام الله إلا بالتقيّد به، بل وهناك عواقب دنيوية على مخالفته، وليس بشكلٍ اختياري عقلائي، كلجوء المريض للدواء، إذا لم تكن نتائجها مبنية على منهجٍ سليم أو على الأقل مبنية على أفضل المنهجيات العلمية الموجودة؟ فالشكل الإلزامي للتعبّد يتطلب الوصول للقطع بنتائج العلم الذي يتم التعبّد على أساسه خصوصاً في ظل الجهل بالمصلحة أو الفائدة المترتبة على هذا التعبّد،

---

(1) **دروس في علم الأصول**، ج 1، ص 72.
والدليل الناقص إذا حكم الشارع بحجّيته «وأمر بالاستناد إليه في عملية الاستنباط على الرغم من نقصانه أصبح كالدليل القطعيّ وتحتّم على الفقيه الاعتماد عليه. ومن نماذج الدليل الناقص الذي جعله الشارع حجّةً: خبر الثقة، فإنّ خبر الثقة لا يؤدّي إلى العلم؛ لاحتمال الخطأ فيه أو الشذوذ، فهو دليل ظنّيّ ناقص وقد جعله الشارع حجّةً وأمر باتّباعه وتصديقه، فارتفع بذلك في عملية الاستنباط إلى مستوى الدليل القطعي».

بينما الشكل العقلائي للتعبّد يعني الاعتراف بإمكانية الخطأ في الاستنتاج، وبالتالي يتحمل المكلّف مسؤولية اختيار القيام بالعمل من عدمه بناء على الدافع العقلائي باتباع ما يقوم عليه الدليل والذهاب، حيث تكون المصلحة. وقد كان نشوء مصطلح «المعلوم من الدين بالضرورة»، من وجهة نظري، طامة كبرى على العلوم الشرعية؛ فهو يمنع الناس من التشكيك في نظريات العلوم الشرعية الحالية، وبذلك يمنع إخضاعها للتحقق تحت طائلة التهديد بحكم الردة والاستتابة أو القتل. فالمعلوم بالضرورة يعرّف بأنه ما لا يسع المسلم أن يجهله، وقال الفاضل المقداد: «الكفر اصطلاحاً هو إنكار ما علم ضرورة مجيء الرسول به»[1]. وبذلك يُنفي الإسلام تلقائياً عن من يتجرأ على مراجعة أدلة ذلك «المعلوم بالضرورة» أو مبانيه أو يصل إلى نتائج تخالفه وتُضفي بذلك هالة من القدسية على ما تعارف عليه عامة المسلمين بدون السماح بالتدقيق في منهجيات العلوم التي أنتجت تلك المعارف. وهذا «المعلوم بالضرورة» أو ما لا يسع الناس أن يجهلوه من أمور الدين حالياً يذكّرنا بما لم يكن يسع الناس أن يجهلوه سابقاً من أن الأرض مسطحة، أو أن القلب هو محل الفكر، بناء على علومهم في ذلك الوقت، فهل نحن نبرر بذلك قتل جاليليو ونظرائه ممن تجرؤوا على تحدي «المعلوم بالضرورة» في عصورهم؟ بل هل يعقل أن نُخرِج من ينكر كروية الأرض في عصرنا هذا من الإنسانية ونحاكمه بحجة أنه أنكر «معلوماً بالضرورة» بناءً على علومنا الإنسانية الحالية؟! أم أن العلوم الدينية لها خصوصية معينة؟

---

(1) الشيخ سبحاني جعفر، **الإيمان والكفر**، ص 50.

بالإضافة إلى كل ما سبق، لم يبذل رواد العلوم الدينية أي جهد يذكر لإثبات نظرياتهم وأسس علومهم تجريبياً، بل بقيت تلك العلوم نظرية ومتطفلة على سواها من العلوم التجريبية مقتنصة ما يتوافق معها من نتائج أو تجارب وإثباتات يتوصل لها سواهم دون بذل أي مجهود حقيقي في سبيل تبني المنهج التجريبي في إثبات مبانيها وأسسها. لذلك فسنتطرق في ما يلي بشكل مختصر إلى بعض الإشكالات المعاصرة على بعض نظريات العلوم الشرعية، كي نفتح الباب للمزيد من البحث والمراجعة من قبل طلبة العلوم الشرعية.

علم الحديث والرجال:

إذا أخذنا علم الحديث وعلم الرجال كأمثلة، نجد أن أساليب التحقق الحالية فيهما محصورة بما يتوافق مع نظريات هذين العلمين ومحدودة بأطرهما؛ فالتحقق محصور حالياً بالبحث في أضيق صوره حول «صحة» الحديث و«ضعفه» وذلك بالرجوع إلى رجاله ودراسة من وثّقهم أو ضعّفهم في كتب الجرح والتعديل أو بدراسة متنه ومقارنته بالنصوص الأخرى المثبتة بالطريقة نفسها[1] بينما لا نجد قبولاً في

(1) كمثال، راجع: د. حيدر حب الله، **الوضع في الحديث الشريف: دراسة في المواجهة وأساليبها**.
«ظهر من مطاوي ما أسلفناه أهمية دراسة الوضع والحديث الموضوع، ورأينا كيف أنّ هذا الأمر يكاد لا يخلو منه كتاب في الحديث، وأنّ الأهم من كل شيء أن يملك المشتغل بالحديث ثقافةً وخبرة وحسّاً تسمح له مع اجتماعها بالتقاط عناصر القوة والضعف في هذه الرواية أو تلك، كي لا يطيح بحديث قد صدر واقعاً، نتيجة استعجاله الأمور أو حرقه المراحل، ولا تنطلي عليه كذبة كاذب فيُدخل في الدين ما ليس منه».

أوساط علماء الحديث والرجال للمراجعات المنهجية لعلم الأصول مثلاً. ومن ذلك النقد المنهجي لنظرية حجية التواتر واستحالة التواطؤ على الكذب، ونظرية حجية أخبار الثقات، ونظرية استحالة تعارض العقل الصريح مع النقل الصحيح، وغيرها. فإمكانية التنبؤ بدقة بصدق الأشخاص أو كذبهم من خلال الآراء والاجتهادات الشخصية والنقول الفردية لأشخاص آخرين حول وثاقتهم أو ضعفهم، هو ادعاء يحتاج في ذاته إلى التحقّق منه بشكل منهجي. إذ ليس هناك وسيلة عملية للتحقق من واقعية صدور النصّ من المعصوم، وبذلك يبقى كل اجتهاد نصوصي في إطار الظنّ. كما لا يمكن التحقق من «وثاقة» شخص توفي قبل مئات السنين، وإن «وثّقه» فلان أو فلان. أيضاً لا نجد وسيلة معتبرة لمنع التحيز العلمي والسهو والخطأ في أخبار هؤلاء «الثقات» ولا طريقة للتحقق منها، حتى ولو سلمنا نظرياً بـ«وثاقتهم». كما لا توجد طريقة لمنع التحيز لدى الأشخاص الذين جمعوا الحديث في كتب ودونوه من «الثقات» أو من سواهم، سواء في كتب الحديث الموسوعية أو في «الصحاح»، بل ولا توجد حتى طريقة واحدة لمنع التحيز في انتقاء الأحاديث التي يتم الاعتماد عليها في بناء العقائد والأحكام من هذه الكتب، بل على العكس من ذلك نرى أن كل طرفٍ من أطراف المسلمين يتهم الطرف الآخر بالتحيز والأخذ الانتقائي من التراث الديني بما يتناسب مع ميوله وتحيزاته وقناعاته، بينما لا يملك هو نفسه منهجية تحميه وتعصمه من القيام بذلك. فالمعتمد «العلمي» الوحيد بناءً على علمي الحديث والرجال هو الأخذ برأي فلان حول فلان، لأن فلان «موثوق» أو الأخذ بنقل فلان عن فلان، لأن فلان «موثوق»، وهو ما استطاعت المنهجية العلمية إبطاله

منذ عدة قرون، حيث قامت بفصل «موثوقية» الأشخاص عن صوابهم روايةً أو درايةً، بل وحتى المحاولات المتعددة للخروج من تلك الهيمنة اللامنهجية لواضعي نظريات عِلْمَي الحديث والرجال لم تلاقِ قبولاً وترحيباً بين رواد تلك العلوم. ومن ذلك القانون الكلي للفخر الرازي، والذي قال قبل ما يقارب الألف سنة، أن كل النقولات تفيد الظن إلا بشروطٍ عشرة يندر أو ربما يستحيل اجتماعها، وبذلك كان من الممكن الخروج على الأقل من منظومة الدين الجبري الذي نعيشه الآن إلى منظومة الدين الاختياري السمح، بناءً على القول بظنّية النقولات والاجتهادات المبنية عليها.

التواتر وخبر الثقة:

نظرية التواتر تقوم، بحسب الشهيد الصدر، على أن تعدّد المخبرين يقلّل احتمالات الكذب والخطأ إلى درجة القطع أو العلم بموافقة أخبارهم للواقع، حيث يقول في باب حجيّة الأخبار «الخبر ينقسم إلى خبر علمي مفيد لليقين الحقيقي أو العرفي والاطمئنان، وخبر غير علمي؛ والأول أوضح مصاديقه الخبر المتواتر»[1] ويقول أيضاً: «قيمة الاحتمال تمثل دائماً كسراً محدداً من رقم اليقين. فإذا رمزنا إلى رقم اليقين بواحد؛ فقيمة الاحتمال هي 1/2 أو 1/3 أو أي كسر آخر من هذا القبيل، وكلّما ضربنا كسراً بكسر آخر خرجنا بكسر أشد ضالة كما هو واضح. وفي حالة وجود مخبرين كثيرين، لابدّ من تكرار الضرب بعدد إخبارات المخبرين لكي نصل إلى قيمة احتمال

(1) **بحوث في علم الأصول**، ج 4، ص 270.

كذبهم جميعاً، ويصبح هذ الاحتمال ضئيلاً جدّاً، ويزداد ضالة كلّما ازداد المخبرون، حتى يزول عملياً، بل واقعياً لضآلته وعدم إمكان احتفاظ الذهن البشري بالاحتمالات الضئيلة جداً. ويسمّى حينئذٍ ذلك العدد من الإخبارات التي يزول معها هذا الاحتمال عملياً أو واقعياً بالتواتر، ويسمى الخبر بالخبر المتواتر. ولا توجد هناك درجة معينة للعدد الذي يحصل به ذلك، لأن هذا يتأثر إلى جانب الكم بنوعية المخبرين، ومدى وثاقتهم ونباهتهم وسائر العوامل الدخيلة في تكوين الاحتمال. وبهذا يظهر أن الإحراز في الخبر المتواتر يقوم على أساس حساب الاحتمالات»[1].

وهي، كما ترون، نظرية جميلة إلى أن تصل لادعاء الوصول إلى اليقين أو القطع بواقعية الخبر بناءً على هذا التواتر دون التفصيل في درجته. فبالرغم من كونه يقوم نظرياً على حساب الاحتمالات، إلا أن هذا لا يعطي التواتر أية قيمة إحصائية، طالما كان حساب احتمالات الخطأ والصواب فيها يتم ذهنياً ودون البرهنة عليه وإيضاحه رياضياً. فذلك مخالف لكل الاستعمالات الإحصائية في العلوم الحديثة، حيث لا يكفي في عصرنا الحاضر أن نقول إن نسبة فاعلية دواء معين «عالية» دون تعيينها وتبيانها رقماً[2]. لذلك راعني استشهاد الشهيد الصدر في ذات الكتاب بثبوت فاعلية الأسبرين بناءً على الإحصاء وحساب الاحتمالات من أجل إثبات انطباق حساب الاحتمالات على التواتر مع

(1) **دروس في علم الأصول**، ص 270.

(2) Feingold, M., "The Measure of Reality: Quantification and Western Society, 1250-1600", in *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, 1999, 35: 423.

الفارق الكبير، والذي لا يجهله بكل تأكيد، حيث إن الأسبرين قد تم إثبات فاعليته بالتجربة، وتم حساب النسبة الدقيقة لاحتمال قدرته على التأثير، حيث يستطيع كل إنسان اختيار العلاج به من عدمه بناءً على قبوله لنسبة الفاعلية هذه، بينما لم يذكر أي من رجال الأصول قيام أحد منهم بإجراء التجارب لإثبات صدقية كل مستوى من مستويات التواتر كما لم يذكر الشهيد الصدر ولا غيره، على حد علمي وسيلة لتعيين نسبة محددة لاحتمال الكذب أو الخطأ لدى كل عدد من المخبرين عند قياس تواتر نص شرعي معين، مع ذلك فقد حكموا بقطعية نتيجة التواتر بحجة تضاؤل نسبة الكذب (غيرالمعلومة أصلاً) وبذلك، فقد حصنوا الرأي الشخصي للمجتهد وجعلوه حاكماً على آراء المكلَّفين. أيضاً، فإن تعميم الصدق عند التوثيق بناءً على جهل السامع بدواعي الكذب لدى الناقل أو بما يخدش صحة نقله، في مقابل تقييد الكذب بنسبة أو كسر محدد هو أمر غريب ويحتاج إلى برهان. وإلا، فكيف ينبني العلم على الجهل؟ فالشهيد الصدر رمَز لليقين بالواحد وجعل احتمال الكذب نسبة أو كسراً منه. ويبدو لي أنه بذلك غفل أو تغافل عن أن توقع الكذب أو رؤية دوافعه هو أمر شخصي وغير موضوعي؛ فكل إنسان يُغفِل بشكل إرادي أو لا إرادي احتمال الكذب من رجال طائفته أو معارفه أو من هم على عقيدته ولا ينتبه إلا لاحتمال الكذب من الآخرين، وهو ما يسمى بالتحيز التأكيدي (Confirmation bias)، فعلى أي أساس يكون تعيين هذا الكسر؟[1]

---

(1) Personal Biases - Barriers to Decision Making, Boundless Open = Textbooks.

خصوصاً وأن أحوال الرجال ليست يقينية فمنها الظاهر، ومنها الخفي ولا يمكن التحقق من ظروف حياتهم ومعيشتهم والدوافع النفسية لهم وحيثيات شهادتهم والمنافع التي قد تعود عليهم وغيرها من الأمور التي قد تدفعهم للكذب أو السهو أو الخطأ. لذلك، كان من المستغرب، أن يقرن الشهيد الصدر التواتر بالإخبارات الحسية في قوله بـ«عدم وجود نكتة مشتركة للخطأ في التواتر والإخبارات الحسية عادة، بخلاف ذلك في الإجماع والفتاوى الحدسية، ووجود نكتة مشتركة للخطأ له أثر كبير في إبطال حسابات الاحتمال، فمثلاً إذا أخبر عشرة عن وجود الهلال، وكانوا في نقطة فيها نصب يشبه بالهلال فلا يحصل العلم من إخباراتهم، وهذا بخلاف ما إذا لم يكن ذلك النصب موجوداً»[1] فهنا يقر بأن العلم لا يتحصل من إخبارات الجماعة من الأشخاص بسبب وجود هذا النصب، والذي يحتمل بسببه اشتباههم، ولكنه لا يحتمل أن يوجد مثل هذا النصب وعدم علمنا به لبعدهم الزمني أو المكاني، مع أنهم عشرة أشخاص، وبالتالي فقد كان من الممكن أن ينطبق على خبرهم مسمى المتواتر. فهل في حال الجهل بوجود النكتة المشتركة للخطأ يصبح خبرهم حسياً يورث العلم أو القطع؟ في رأيي، فإن الأنسب هنا أن نصل إلى نتيجة مفادها أن أخبار الرجال لا تجلب العلم إلا بالمقدار الذي يمكن معه «التحقق» من صحتها بوسيلة حسية أو عقلية غير الخبر نفسه، وذلك لوجود الاحتمال المستمر بوجود دوافع مجهولة للكذب أو

= https://www.boundless.com/management/decision-making/barriers-to-decision-making/personal-biases/

(1) **بحوث في علم الأصول**، ج 4، ص 311.

الخطأ أو الاشتباه لمجرد كونهم بشراً غير معصومين؛ فهي تفيد الظن بدرجات تتناسب مع عدد المخبرين ووثاقتهم وظروف شهادتهم ووجود قرائن على صدقهم أو كذبهم.

ومن الطريف أن رجال الأصول، قد انتبهوا إلى أنّ الكثرة في ذاتها لا تكفي للقول باستحالة التواطؤ على الكذب أو امتناعه وبالتالي القطع بصحة نقلهم وحصول العلم والقطع منه، بل اشترطوا شرطاً آخر بالتوازي، وهو الوثاقة وبذلك نكون قد عدنا إلى المربّع الأوّل، وهو تحقيق أحوال رجال التواتر بناءً على أقوال الرجال والنظر في دوافعه المعلنة للكذب واحتمالات خطئه واشتباهه، وهو ما لا يمكن التحقق منه بشكلٍ تام. ومن ذلك ما قاله الدكتور عبدالهادي الفضلي: «أنّ العلم بامتناع تواطئهم على الكذب، أو العلم بعدم تواطئهم عليه، لا يكون دليلاً على صدق الخبر، وعدم تعمد المخبرين بالكذب، لأن للكذب أسباباً ودواعي أخر غير التواطؤ عليه، فإن الحب والبغض في الأفراد ربما يجران إلى التقول في الأفراد الكثيرة بلا تواطؤ، خصوصاً إذا كانوا أصحاب هوى ودعاية. وهذه هي القوى الكبرى العالمية الذين تلعب أيديهم تحت الستار في مجال الإعلام العالمي، فربما تنطق جماعة كثيرة في أرجاء مختلفة بكلام واحد بإشارة من السلطات، من دون أن يطلع واحد منهم على الآخر. فمجرد علمه بعدم التواطؤ لا يكفي في رفع الشك في التعمد بالكذب». ونقل العلامة الفضلي أيضاً قول الشهيد الثاني: «ولا ينحصر ذلك يعني كثرة الرواة المفيدة للعلم في عدد خاص - على الأصح - بل المعتبر العدد المحصل للوصف، وهو إحالة العادة اتفاقهم على الكذب، فقد يحصل في بعض المخبرين بعشرة وأقل،

وقد لا يحصل بمائة، بسبب قربهم إلى وصف الصدق وعدمه».

كما نقل قول الشيخ المامقاني: «وهذه الأقوال كلها باطلة [يقصد تحديد عدد معين من المخبرين]، لأن كل واحد من هذه الأعداد قد يحصل العلم معه، وقد يتخلف عنه، فلا يكون ضابطاً» إلا أن الدكتور الفضلي رحمه الله افترض وجود طريقة نأمن معها من عدم الكذب «فالأولى أن يضاف إلى التعريف قولنا: يؤمن معه من عمدهم على الكذب. ويحرز ذلك بكثرة المخبرين ووثاقتهم، أو كون الموضوع مصروفاً عنه دواعي الكذب، أو غير ذلك»[1] ولكنه لم يتطرق لآلية ومنهجية واضحة تتناسب مع منهج وآليات علم الإحصاء الحديث وباقي العلوم التجريبية الحديثة.

فنحن بحاجة إلى إثبات إحصائي أنّ الوثوق النفسي بالمخبرين، بالإضافة إلى كثرتهم، دالّ بشكل واقعي على صدق كلامهم وصحّته وسلامته من التحيّز والوهم والاشتباه، كي نستطيع استخدامه كبرهان. أيضاً نحن بحاجة إلى إثباتٍ على أنّ المطلوب هو التحرّز من الكذب دون الخطأ والسهو والاشتباه، والتي يتزايد احتمالها كلما زاد طول الواسطة بين عصر التواتر المدعى وعصرنا الحالي أو عصر التدوين على الأقل، والتي شكّلت سبباً لاعتراض بعض الأصوليين بأن التواتر غير ممكن، وربما يكون مستحيل التحقق. أما بالنسبة إلى مطالبتي باستخدام المنهجية العلمية، فهي من أجل تقوية الادعاءات الظنية التي ذكرت أمثلة عليها أعلاه، والتي قامت بمجملها على منطق نظري يرى منجزية التواتر وغيره من الأخبار الظنية، وهو وإن كان يمثل في يوم

---

(1) **أصول الحديث**، ص ص 73-75.

من الأيام قمة ما توصلت له البشرية من منهجيات ووسائل تحقق. إلا أنني أتوقع من رجل الأصول في العصر الحاضر أن يقوم بالتحقق من المرتبة البرهانية للتواتر. على سبيل المثال بالتحقق الحسي والتجريبي من حقيقة عددٍ من الأحداث التي تنطبق عليها شروط التواتر النقلي في عصرنا الحالي بأعداد مختلفة، ثم يذكر لنا نسبة الأحداث المتواترة نقلاً، والتي طابقت الواقع الحسي والتجريبي مقارنة مع ما اتضح بطلانه منها، ويحدد لنا عدد الناقلين والبعد الزمني في كل حال منها، حيث نصل إلى نتيجة إحصائية بشأن العدد اللازم من رجال التواتر والبعد الزمني المناسب من أجل تقليل احتمال الكذب والخطأ بشكلٍ كافٍ للعمل بنقلهم، ثم مقارنة ذلك بعدد الناقلين لكل من الأحداث أو النصوص التاريخية «المتواترة»، مما يعطينا مؤشراً على احتمال الكذب والخطأ في كل حدث منها.

خاتمة:

نعم من المسلّم به أنّ العلوم الشرعية نشأت في عصور كانت الغلبة فيها للعلوم النظرية، وبالتالي لم يكن من الشائع مطالبة العلماء في ذلك الوقت بإثبات نظرياتهم وادّعاءاتهم تجريبياً. أمّا الآن ونحن نرى الكثير من الادعاءات النظريّة تبدي فشلها الذريع أمام المناهج العلمية التجريبية، فينبغي علينا أن نحذر من الأخذ بتلك النظريات كمسلّمات، خصوصاً وأن المترتّبات عليها كبيرة جداً وصلت في كثير من الأحيان لقتل مخالفيها أو إهدار دمهم. فالدين بشكله الحالي، والذي يستهلك حيزاً كبيراً من حياتنا اليومية ما هو إلا نتاج تلك العلوم الشرعية مهما شاعت طقوسه بين الناس لدرجة وصف نظرياته بأنها من

«المعلوم من الدين بالضرورة». أفلا يحقّ لنا بعد ذلك مطالبة رجال الدين بتحديث منهجياتهم البحثية والتحقق من صحة نظرياتهم وادعاءاتهم قبل توجيهها إلى الناس كمسلّمات يجب التعبّد بها؟ طبعاً من المتوقّع أن ينبري البعض للدفاع عن العلوم الشرعية بشكلها الحالي، وقد كانت الوسيلة الشائعة لذلك هي ادعاء الاختصاص بالعلوم الشرعية، ومن ثمّ ضرب الأمثلة بعدم صحة بعض النظريات العلمية، ولكن من غير اللائق، في رأيي، أن نرى الشوكة في عيون الآخرين، ولا نرى الجزع في أعيننا. فضرب الأمثلة ببعض النظريات المختلف حولها علمياً، هو تجاهل متعمّد للبحر الذي نعيش في وسطه من العلوم الحديثة ومنتجاتها التي فرضت نفسها واكتسبت ثقة الناس بها. نعم، لا يدعي فلاسفة العلوم أو روادها أن المنهج العلمي وصل إلى كماله أو أن المنهج العلمي الحالي لا يمكن أن يتطور أكثر. ولكن هذا الاعتراف باستمرارية تطور العلم الحديث والمنهج العلمي يفتح المجال للمزيد من الجهود البشرية من أجل تطويره. فهو لا يعدو في عصرنا هذا كونه أفضل المنهجيات الموجودة. ولكن العيب كل العيب في العلوم اللامنهجية التي لا تريد مواكبة هذا التطور، لأنها تعتقد بكمالها. تبقى الإشارة إلى أن الحقيقة مستقلة عما نعتقد أنه الحقيقة بناءً على علومنا الحالية، وكذلك الدين مستقل عما نعتقد أنه الدين بناءً على علومنا الحالية. لذلك، وكما إن تطور منهجية العلوم الحياتية كشف لنا فهماً أعمق وأكثر واقعية للحياة، فكذلك لا بد من تطور منهجية العلوم الدينية كي نتمكن من الوصول إلى فهمٍ أعمق وأكثر واقعية للدين.

ثانياً: الخمس والمرجعية والتقليد وتعارض المصالح لدى فقهاء الشيعة

تمثل المنهجية العلمية (Scientific method) آخر ما توصل إليه الجنس البشري من قواعد تنظم سبل اكتسابه للمعرفة وتنظم آليات تداولها واستخدامها بين أفراده؛ فهي تتيح للعلماء والباحثين وسواهم إمكانية التحقق من صحة نظريات وتجارب واستنتاجات واستقراءات بعضهم البعض، حيث لا يصبح الأخذ بأقوال بعضهم رهناً بالمكانة العلمية أو الاجتماعية لهؤلاء، بل يكون رهناً بالآلية والمنهجية التي اعتمدوا عليها من أجل الوصول لما توصلوا إليه. هذه المنهجية التشكيكية الحذرة تقوم بشكل رئيس على تحييد جانب الهوى الشخصي وتعزيز جانب التحقق العلمي، لأجل الوصول إلى الحقيقة المجردة كما نعتقدها[1]. فمنذ منتصف القرن التاسع عشر دخلت الموضوعية (Objectivity) في البحوث العلمية كقيمة أخلاقية تعطي النتائج العلمية والبحثية المكانة التي تستحقها من التقدير والقبول، وذلك بالتناسب مع مقدار الموضوعية وعدم التحيز لدى الباحث أو الباحثين الذين توصلوا إليها.

الموضوعية في مقابل التحيز:

الموضوعية (Objectivity)، في تعريفها هي ضرورة أن يسعى العلماء، أثناء بحثهم عن الحقيقة، للتخلص من كل التحيزات

(1) علي محمد الحمد، **أزمة العلوم الشرعية في مقابل المنهجية العلمية الحديثة**، الجزء الأول.

الشخصية والأحكام المسبقة والضغوط العاطفية وما شابهها[1]، والتي قد تحرف نتائج بحثهم بشكل متعمد أو غير متعمد إلى نتيجة معينة، يحتمل أن تكون مخالفة للواقع. فالموضوعية هي حالة من الصراع المستمر والواعي على المستوى الشخصي بين كل عالِم أو باحث وخصائصه البشرية من أهواء ورغبات وطموح ومغريات ودوافع نفسية، والتي تسمى إجمالاً بالتحيزات الشخصية (Personal biases). هذه التحيزات الشخصية هي طبائع بشرية لا يمكن فصلها تماماً عن البشر، فهي لا تعتبر نقائص على المستوى الشخصي. ولكنها تعتبر نقائص على المستوى العلمي؛ فعندما تطرح ادعاءات معينة كحقائق، فإن العالِم نفسه يصبح على المحك (من الناحية العلمية)، بالإضافة إلى الوسيلة التي اتبعها للوصول إلى تلك الحقائق[2]. لذلك فمن الضروري التقليل من أثر هذه التحيزات على النتائج العلمية، وذلك باللجوء إلى عدد من الوسائل المنهجية، والتي تمكِّن الباحث نفسه من منع تحيزاته الخاصة من التأثير على نتائجه العلمية، على عدد من المستويات، كما إنها تمكن زملاءه الباحثين من تقييمها بشكل موضوعي والتحقق من صحتها أو تحديد مكمن التحيز في بعض الأحيان. أشهر هذه التحيزات وأكثرها شيوعاً، هو ما يسمى بالتحيز

---

(1) Daston and Galison, 2007.
"Objectivity is the idea that scientists, in attempting to uncover truths about the natural world, must aspire to eliminate personal biases, a priori commitments, emotional involvement, etc".

(2) Golinski, Jan, "How To Be Objective", in *American Scientist*, v. 96, July-August 2008, p. 332.
"When factual claims are evaluated, the persona of the scientist is as much at stake as the procedures that were followed".

التأكيدي (Confirmation bias) والذي يجعل الباحثين يبحثون عن الأدلة التي تثبت وجهات نظرهم أو ما يؤمنون به مسبقاً دون النظر بشكلٍ جاد في الأدلة المناهضة له[1]. وحيث إن الحقيقة المجردة هي مطلب كل الباحثين، فإنه من المفترض، نظرياً على الأقل، سعيهم لاتباع كل الوسائل التي تضمن المحافظة على حياديتهم وعدم تحيزهم والحفاظ قدر المستطاع على سلامة نتائجهم.

هذا وبالإضافة إلى منع التحيز على المستوى الشخصي، فإن الموضوعية، كقيمة أخلاقية، تشكل حالة من الصراع المستمر والواعي على المستوى العام بين المؤسسات أو الأفراد المستهلكين للنتائج العلمية والأبحاث، وبين المؤسسات أو الأفراد المنتجين لها. فالجهات التي تستخدم النتائج العلمية تحتاج إلى معرفة أن هذه النتائج تمثل، بقدر الإمكان، الواقع كما يمكن قياسه، وذلك حتى تتمكن من الاعتماد عليها وتضمن، إلى أقصى حد ممكن، سلامة ما يترتب عليها من قرارات. تماماً كما أن المريض على سبيل المثال يحتاج إلى التأكد من أن الطبيب يصف له الدواء الذي تم التحقق من فاعليته تجريبياً،

---

(1) Personal Biases - Barriers to Decision Making, Boundless Open Textbooks.
https://www.boundless.com/management/decision-making/barriers-to-decision-making/personal-biases/
"Confirmation bias: This is probably the most common and the most subliminal, as many people naturally exhibit this bias without even knowing it. Often times called selective search for evidence, confirmation bias occurs when decision makers seek out evidence that confirms their previously held beliefs, while discounting or diminishing the impact of evidence in support of differing conclusions".

وليس الدواء الذي يؤمن به الطبيب نظرياً، لما يصاحب ذلك من احتمال أكبر للخطأ، أو الدواء المستفيد من صنعه وبيعه مادياً. من أجل ذلك فرضت الهيئات الصحية في العالم، والتي تمثل الجهات المستهلكة، على شركات الأدوية، والتي تمثل الجهات المنتجة، مجموعة كبيرة من الضوابط والقوانين، والتي تضع عليها قيوداً دقيقة جداً في ما يتعلق بجودة الأبحاث التي تقوم بها وسلامتها، كما اشترطت عليها تقديم كامل تفاصيل الأبحاث التي قامت بها على الأدوية كي يتسنى للباحثين المستقلين التحقق من فاعليتها وسلامتها. بالإضافة إلى ذلك، فقد منعتها من التسويق لأي دواء أو الترويج له أو ادعاء منفعته أمام الناس قبل التحقق من هذه الادعاءات من قبل هذه الهيئات الصحية[1]. وذلك كله، لأن لشركات الأدوية مصلحة مباشرة في التوصل إلى نتائج علمية تؤكد فاعلية الأدوية التي تنتجها، وبالتالي فمن الصعب الجزم بسلامة ودقة وحيادية نتائج الأبحاث التي تقوم بها أو تمولها. وينطبق هذا النموذج التشكيكي العلمي الدقيق على العديد من العلاقات الأخرى بين جهات منتجة للعلوم وجهات مستهلكة لها، والذي يهدف في النهاية إلى حماية المستهلكين لهذه العلوم من أخطاء الجهات المنتجة لها وتحيزاتها العلمية أو الشخصية، والتي قد تؤثر في سلامة نتائجها وحيادها. من أجل ذلك، أصبح من المهم وجود مختبرات وهيئات علمية وبحثية مستقلة للتحقق من صحة نتائج

---

(1) انظر كمثال: قانون الغذاء والدواء ومستحضرات التجميل الأمريكي The United States Federal Food, Drug, and Cosmetic Act (abbreviated as FFDCA, FDCA, or FD&C) والذي أقره الكونغرس الأمريكي في العام 1938م، بضغوط شعبية بعد وفاة مئة شخص في حادثة تسمم دوائي.

الجهات المنتجة والمسوِّقة للعلوم وادعاءاتها، كما أصبح من المهم ضمان استقلاليتها وعدم تأثرها بمصالح الجهات المنتجة، وذلك من خلال عدد من الآليات ومنها ضمان عدم تعارض المصالح.

عدم تعارض المصالح:

ضمان عدم تعارض المصالح (Declaration of conflict of interests) هو مفهوم إداري وسياسي يشكل في إطار المؤسسات العلمية مجموعة من الضوابط الأخلاقية والإدارية التي تهدف إلى «المحافظة على الموضوعية في البحوث العلمية عن طريق التزام المؤسسات البحثية وباحثيها بالكشف الكامل عن وجود أي تعارض للمصالح لديهم ووضع الآليات اللازمة للتعامل معه أو تقليله أو إلغائه»[1]. هذا التعارض بين مصلحة الباحثين المادية أو المهنية أو الاجتماعية وبين متطلبات الأمانة والموضوعية العلمية، يشكل سبباً مهماً من أسباب انحراف نتائج البحوث بشكلٍ إرادي أو لا إرادي نحو

---

(1) Department of Health and Human Services
42 CFR Part 50
45 CFR Part 94
[Docket Number NIH-2010-0001] RIN 0925-AA53
"- Maintaining objectivity in research requires a commitment from Institutions and their Investigators to completely disclose, appropriately review, and robustly manage identified conflicts.
- The Institution is responsible for complying with the regulations, including maintaining a written and enforced FCOI policy; managing, reducing, or eliminating identified conflicts; and reporting identified conflicts to the PHS Awarding Component. The reports denote the existence of an FCOI and the Institution's assurance that it has been managed, reduced, or eliminated".

النتائج التي تتفق مع تلك المصالح. لذلك، فقد أصبح من المهم بالنسبة إلى الجهات المستهلكة للبحوث العلمية، الكشف عن كل التعارضات ومحاربتها بتقليلها أو إلغائها لدى المؤسسات العلمية المنتجة لها. بالإضافة إلى ذلك، فإن المعرفة الكاملة بمدى تعارض المصالح الموجود في كل حالة بعينها، في حال لم يتم منع ذلك التعارض، يُمكّن الجهة المستهلكة من تحديد موقفها منها، وذلك بقبول مستوى أقل من البرهان عليها أو بإعادة التحقق منها من قبل طرف مستقل آخر، بل ولم يقتصر هذا النوع من الحذر المنهجي على التعارض المصلحي في النتائج العلمية، بل لقد سعت العديد من الشركات التجارية والمنظومات السياسية لتطبيقه على موظفيها ومسؤوليها، خصوصاً من يتطلب عملهم اتخاذ بعض القرارات المهمة، وذلك لضمان أن تكون تلك القرارات منهجية وموضوعية ومحايدة، ولا تخدم مصلحة أخرى تتعارض مع المصلحة العامة للشركة أو المنظومة السياسية. هذا النوع من الحذر المنهجي، لا يهدف للتشكيك في أمانة الباحثين ولا الموظفين المؤتمنين بقدر ما يهدف إلى حماية نتائجهم العلمية وقراراتهم الإدارية من أنفسهم البشرية وتحصينها من التأثيرات الخارجية عليها، والتي يمكنها أن تتخذ العديد من الأشكال. فبعضها بسيط وواضح، كالهدايا والهبات والحوافز وعروض تمويل الأبحاث لدى الجامعات أو الشركات أو البنوك، وبعضها أكثر تعقيداً، مثل الجمع بين وظيفتين أو مهمتين متعارضتين؛ إحداهما علمية بحثية أو تشريعية والأخرى تنفيذية أو تجارية أو سياسية.

الخمس الشيعي:

يشكل الخمس (الحق الشرعي) لدى الشيعة مورداً مالياً مهماً من موارد الطائفة، استطاعت من خلاله مؤسستها الدينية وحوزتها العلمية، أن تبقى مستقلة مادياً وسياسياً لفترة طويلة من الزمن[1]، كما قامت عليه الكثير من المؤسسات الخيرية الشيعية في جميع أنحاء العالم. ولا يعنيني هنا مناقشة الجانب الفقهي والاستدلال على وجوب دفع الخمس من عدمه بقدر ما أنا معني بمناقشة الظروف العلمية والمنهجية للمؤسسات التي تقوم بالإشراف على تنفيذه، وفي الوقت نفسه الإفتاء بوجوبه وبما يتعلق به من أحكام، وهي مؤسسات المرجعيات الشيعية، إذ لم تقم غالبية هذه المؤسسات، كما يظهر في تقاريرهم وبياناتهم، بأي مجهود يذكر للفصل بين الدور العلمي للمرجع الديني، والذي يقوم على التدريس والاجتهاد والبحث العلميين من أجل استنباط الأحكام الفقهية ونشرها بين الناس والدور التنفيذي له في تحصيل الخمس من المؤمنين وتقرير وجوه التصرف فيه[2][3].

---

(1) السيد محمد سعيد الحكيم، **فاجعة الطف**، ص 519.

(2) انظر كمثال: مدير مكتب سماحة المرجع الشيخ بشير النجفي (دام ظله) في لقائه مع إحدى الفضائيات: إن المرجعية صمام الامان للشارع الاسلامي. . 22/ 8/ 2013.

«مبيناً في هذا الصدد موقف المرجع وحجم مسؤوليته الكبرى في أداء عمله الأول وهو بيان الأحكام الشرعية في المقام الأول، ذلك عن طريق استنباطها من المصادر المتوافرة لديه وبعد أخذها من مضامينها الشرعية ومواردها في القرآن والسنة النبوية الأئمة الأطهار (عليهم أفضل الصلاة والسلام)».

(3) وانظر كمثال: موقع سماحة المرجع الشيخ بشير النجفي.

«رجل عزم على الحج ولكنه لم يخمس وضاق الوقت فماذا يفعل؟ =

فهذا الدور العلمي للمؤسسة المرجعية يتطلب منها أقصى معايير الموضوعية والإقرار بوجود أي تعارض للمصالح يتم اكتشافه، بل ومحاولة إلغائه لما في ذلك من احتمال التأثير على سلامة ما يتعبّد به الملايين في أنحاء الكرة الأرضية، بالإضافة إلى الحقوق المالية والقانونية المترتبة عليه، بينما الواقع هو أن المؤسسة المرجعية بأكملها تعتمد في تمويل أنشطتها ورواتب طلابها وأعضائها وطباعة كتبها ونشر نتائج بحوثها على هذا الخمس، بل ويعتبر رأس هذه المؤسسة ممثلاً بالمرجع، الولي المطلق في ما يتعلق بمصارف الخمس، والذي يدفعه المؤمنون بناء على الأحكام الفقهية التي تستنبطها وتتبناها المؤسسة المرجعية ذاتها. هنا لا يسعنا إلا أن نقول أنه ما دامت مؤسسة المرجعية تعتمد مالياً على أموال الخمس، فإن باب أحكام الخمس في الرسائل العملية للمجتهدين لا يمكن بحالٍ أن يخلو من أوجه تعارض المصالح. ابتداءً من تبني تفسير الغنائم في سورة الأنفال ﴿وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَىْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ﴾ بأنها مجمل الفائض عن المؤونة، وليس خصوص غنائم الحرب مروراً بتفسير ذوي القربى على أنهم خصوص أهل بيت الرسول عليه السلام والمنحدرون من نسلهم، وانتهاءً بتخصيص اليتامى

= الجواب: يمكنه أن يخمس ما ينفقه على الحج فقط، ثم يخمس سائر أمواله بعد العودة من الحج فوراً. وإن عجز عن ذلك أيضاً؛ ففي مثل هذه الحالة يمكنه أن يتصل بنا مباشرة بالهاتف أو الفاكس أو بواسطة مدير مكتبنا في بريطانيا، ويتم محاسبته وتحديد ما عليه من الخمس، ويدفع المقدار الذي لا يضر بالحال ولا يعوقه عن إتمام الحج ويبقى الباقي في ذمته إلى التمكن من الوفاء ولو أقساطاً. والله العالم».

والمساكين وابن السبيل بأيتامهم ومساكينهم وابن السبيل منهم[1]. هذا بالإضافة إلى إعطاء الفقيه الولاية لنفسه في التصرف بهذه الأموال وإيجاب أخذ إذنه في صرفها لكونه «نائباً» عن الإمام وتحريم تأخير دفع الخمس ومساواة ذلك بالغصب الحرام ووجوب تقديم دفعه على الادخار الشخصي من أجل شراء مسكن مثلاً[2] وغير ذلك من الآراء والفتاوى المتعلقة بالخمس، والتي لا يمكن قبولها كما هي على أنها نتائج علمية كاشفة عن الحقيقة ومعذرة شرعاً مع غض النظر عما نراه من تعارض ظاهر بين التجرد العلمي المطلوب من مؤسسة الإفتاء كمؤسسة علمية والوظيفة المالية التي تقلدتها. وهذا التعارض ليس متعلقاً بالضرورة بأي إساءة لاستخدام هذه الأموال أو إهدارها، ولا بالتشكيك بأمانة القائمين عليها وتقواهم وورعهم، بل يبقى قائماً ومؤثراً وسبباً مهماً للتحيز العلمي، حتى بفرض التحقق من حسن التصرف في هذه الأموال وصرفها في مواقعها المقررة من قبل المرجع.

المرجعية والتقليد:

هنا لا بد لنا من التطرق ولو على عجالة إلى بعض الجوانب الأخرى، لتعارض المصالح في أصل مسألة التقليد، حيث لا تخلو الرسائل العملية للمراجع من باب في وجوب التقليد وأحكامه، مع العلم بأنه قضية أصولية وليست فقهية، إذ لا يمكن عقلاً تقليد

---

(1) السيد العسكري مرتضى، **معالم المدرستين**، ج 2.

(2) موقع السيد السيستاني- الاستفتاءات

http://www.sistani.org/index.php?p = 525390&id = 463

المجتهد في وجوب تقليد المجتهد؛ فوجوب تقليد جهة معينة هو قضية أولية (A priori)، لا بد من الاعتقاد بها قبل تقليد واتّباع هذه الجهة عملياً. وذلك، ينطبق على باقي أحكام التقليد من قبيل وجوب تقليد الأعلم وعدم جواز تقليد الميت ابتداءً وغيرها، والتي مدارها اقتناع المكلف بالدليل عليها واعتقاده بها مسبقاً، حتى يصح له عقلاً أن يطبقها ويختار المرجع الذي يقلده بناءً عليها. ومع أن الملاحظ في أغلب الرسائل العملية أن أحكام التقليد المقدمة لعامة الناس تصاغ على هيئة مسائل وفتاوى تخلو من الاستدلالات والبراهين، مثلها في ذلك مثل باقي أبواب الكتاب، بالرغم من كونها مسائل أولية اعتقادية إلا أن هذا مبحث آخر ليس هنا مكانه.

فضرورة القناعة المسبقة بوجوب التقليد لا تنفصل عن ضرورة القناعة المسبقة بقدرة المرجع أو المجتهد على استنباط الحكم الشرعي بشكل سليم، وبسلامة العلوم والوسائل والمباني النظرية التي يعتمد عليها عند استنباطه للحكم وقدرتها على الكشف عن الحكم الشرعي، وبعدم تحيز المرجع لرأي معين أو لمصلحة جهة معينة، وبعدم وجود أي تعارض لدى هذا المرجع بين وظيفته العلمية في استنباط الأحكام وأية وظيفة أخرى مالية أو تنفيذية تُقلّدها. وبالتالي، ضمان كونه «صائناً لنفسه، حافظاً لدينه، مخالفاً لهواه» كما ينقل عن الإمام العسكري عليه السلام قوله. خصوصاً، إذا كان المرجع هو من يفتي لنفسه بهذه الوظيفة المالية أو المنصب التنفيذي، بل ومن الضروري أيضاً ضمان عدم وجود تعارض للمصالح لدى «أهل الخبرة» والذين تحيل إليهم المؤسسات المرجعية عادة مسؤولية الدلالة على المجتهد الأعلم أو غير الأعلم، والذي يجزئ تقليده شرعاً، حيث إن أهل

الخبرة من داخل الوسط العلمي الشرعي في غالبيتهم يستلمون رواتبهم من وكلاء المراجع، إن لم يكونوا هم ذاتهم وكلاء لبعض المراجع، وبالتالي فقد لا يمكن ضمان حيادية رأيهم أو شهادتهم حول أعلمية المرجع الذي يقبضون الخمس من المؤمنين باسمه أو يستلمون رواتبهم منه أو من وكلائه.

لا ضريبة بلا تمثيل:

عندما ننظر بشكل منصف إلى هذا التداخل الوظيفي بين الدور العلمي (التشريعي) والمالي (التنفيذي) للمؤسسات المرجعية الشيعية؛ فلا بد لنا أن نشير إلى ضرورة تفهم دورها ووظيفتها العلمية والاجتماعية تجاه المؤمنين بها والمنتمين إليها، بالإضافة إلى حاجتها إلى مصادر التمويل كغيرها من المؤسسات. فتمويل المؤسسات العلمية في الأغلب لا يخرج عن عدة أصناف. فهو إما تمويل تجاري بمعنى أن تقدم المؤسسة إنتاجها أو خدماتها وتقبض ثمنها، أو تمويل سياسي بمعنى أن تمول من قبل حكومة أو منظومة سياسية معينة، أو تمويل خيري يقوم على التبرعات الطوعية من المستفيدين وغيرهم، أو تمويل ضريبي يقوم على الضرائب والرسوم الإلزامية. ولسنا هنا في معرض التفصيل في مميزات وعيوب كل واحد من هذه الأنواع فلكل واحدة منها تحيزاتها وتعارضاتها. ولكن الواقع الملاحظ هو أن المؤسسات الدينية الشيعية تعتمد بشكل أساسي على النوعين الأخيرين، وهما التمويل الخيري ممثلاً بالهبات والصدقات والتمويل الضريبي ممثلاً بالخمس. وإذا تغاضينا عن مسألة تعارض المصالح في فتاوى الخمس، وعن كون الخمس أمراً إلهياً من عدمه. نجد أن

فرض رسوم أو ضرائب معينة على أعضاء أية جماعة من أجل خدمة أعضاء الجماعة هي أمر شائع لدى البشر وغير مستنكر أو مستهجن، خصوصاً إذا كان الانتماء إلى هذه الجماعة طوعياً ويسهل بذلك الانفصال عنها والتوقف عن دفع الرسوم. أما إذا كان هذا الانتماء مفروضاً بقوة اجتماعية أو سياسية أو كان من الصعب الخروج والانفصال عنه لأي سبب. فقد نشأت بعض القواعد لتنظيم الضرائب الإلزامية، والتي أثبتت تجارب الأمم الأخرى جدواها ومنها مبدأ الرقابة الشعبية والشفافية، والتي يمثلها شعار «لا ضريبة بلا تمثيل» (No Taxation without representation)، والذي رُفِع في منتصف القرن الثامن عشر في المستعمرات البريطانية، وذلك كرد فعل على فرض الملك البريطاني لضرائب جديدة على سكان هذه المستعمرات دون أن يكون لهم من يمثلهم في البرلمان البريطاني المسؤول قانوناً عن فرض الضرائب، وهو الحق الذي يضمنه قانون الحقوق البريطاني في ذلك الوقت (Bill of rights, 1689). وقد عبَّر عن هذا الشعار السياسي البريطاني جون هامبدن (John Hampden) بقوله: «ما لا يملك الملك الإنجليزي الحق للمطالبة به، فإن للمواطن الإنجليزي الحق في رفضه»، حيث إن الرقابة البرلمانية على الحكومة من قبل ممثلي الشعب تقوم بعددٍ كبير من المهام الرقابية الأساسية من أجل التحقق من الحاجة الفعلية إلى فرض الضرائب، وعدالة توزيعها، وأنها موجهة فعلاً لخدمة الشعب، وليس لخدمة الطبقة الحاكمة ومن أجل تحديد مقدارها بحسب حاجة الشعب والبلاد إلى ذلك، والرقابة على صرفها والتأكد من عدم إهدارها. هذا بالإضافة إلى وضع القوانين التي تنظم فرض أية ضرائب جديدة، والتأكد من كونها كلها

تفرض لأجل مصلحة واضحة ومحددة ولا تُفرض باسم الواجب الشرعي أو القانوني فقط.

الخاتمة:

في الختام، فأنا أعتقد أنه ومن أجل الحفاظ على علاقة المنفعة المتبادلة بين مكلّفي الشيعة بصفتهم الجهة المستهلكة للفتاوى الشرعية والمؤسسات الدينية بصفتها الجهات المنتجة لها والمستفيدة منها، في مستوى مشابه لمستواها الحالي من الثقة والاعتمادية؛ فمن الواجب حدوث تحول على الصعيد الشخصي والمؤسساتي في مؤسسات المرجعية من أجل الوصول إلى وضع أكثر تناسباً مع اشتراطات المنهج العلمي التشكيكي الحذر؛ وذلك بتحقيق المزيد من الموضوعية العلمية ووضع الآليات اللازمة من أجل إبعاد الباحثين في العلوم الشرعية عن التحيز، وإلغاء التعارضات في المصالح لديهم قدر الإمكان. وحتى ذلك الوقت، فإن هذا المقدار الكبير الظاهر من تعارض المصالح لدى مؤسسات المرجعية يتطلب منّا أخذ فتاواهم في موضوعي التقليد والخمس بالذات بقدر كبير من الحذر. وذلك، إلى أن يتم تحقيق المزيد من الشفافية والفصل بين مهام الفتوى والبحث العلمي ووظيفة تحصيل أموال الحقوق الشرعية وصرفها.

هل التاريخانية استراتيجية قابلة للتطبيق لإصلاح الفقه الإسلامي؟

حالة حديث «ما أفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة»(*)

محمد فاضل

ترجمة: أبو بكر أحمد باقادر

1. مقدمة: الإسلام والجندر والإصلاح الإسلامي

أصبحت قضايا المساواة الجندرية موضع جدل في العالم الإسلامي منذ القرن التاسع عشر[1]، واستخدمت هذه القضايا كنقطة انطلاق في صراع الحضارات المزعوم، وتعاون الاستشراق والاستعمار في هذه القضايا؛ فغالباً ما أعطى الاستشراق للاستعمار التبرير المعياري للتدخل في شؤون العالم الإسلامي واحتلاله، بل وتحويله باسم الدفاع عن المرأة المسلمة المقهورة، إضافة إلى ذلك آثار

(*) هذه ترجمة لمقالة:

Mohammad Fadel, "Is Historicism a Viable Strategy for Islamic Law Reform? The Case of "Never Shall a Folk Prosper Who Have Appointed a Woman to Rule Them", in *Journal of Islamic Law and Society* 18 (2011), pp. 131-176.

(1) انظر مقالة:

Karen Bauer, "The Male is not like the Female (Q 3:36): The Question of Gender Egalitarianism in the Quran", in *Religion Compass*, 3:4 (2009), pp. 637-654.

الاستشراق الجدل الداخلي بين المسلمين في شأن أسئلة أخلاقية ارتبطت بمسألة المساواة الجندرية[1]. ونتيجة ذلك، غالباً ما وجد المسلمون الذين يتمسكون بالمساواة الجندرية «المسلمون التقدميون» أنفسهم يحاربون في جبهتين: واحدة ضد المسلمة التي يتزعمها الاستشراق عن طريق استخدام قميص عثمان القائم على شبهة: «اضطهاد الإسلام للمرأة» ومواجهة أخرى ضد خطاب تراتبية هرمية وانتقاصة للمرأة، وضد تفسيرات تقول بعلاقات جندرية انتقاصية للمرأة موجودة تاريخياً في المجتمعات المسلمة[2].

يحدّد إبراهيم موسى، الذي يرى نفسه مسلماً تقدمياً، «السلفية النصوصية» - أي الإيمان المطلق بسيادة نصوص الوحي، والتي تستبعد ما هو تاريخي ولا تأخذ بتجربة الأمة المسلمة - على أنها تشكل عائقاً مهماً يواجهه المصلحين المسلمين في كفاحهم لترويج مفاهيم إسلامية تقدمية[3]. والمثير للسخرية، أن «السلفية النصوصية»، بحسب موسى، تغوي حتى المسلمين التقدميين، وأحد طرق الإغواء هو القول بأن القرآن وبشكل واضح يهدف إلى معيار أخلاقي يدعو إلى نزعة مساواتية للجندر دون تقديم تفسير مهني لتلك النصوص من الوحي، والتي يظهر

---

(1) Sa'diyya Shaikh, "Transforming Feminisms: Islam, Women and Gender Justice", in *Progressive Muslims: on Justice, Gender, and Pluralism,* ed. Omid Safi, Oxford: Oneworld Publications, 2003, pp. 143-162.

(2) Ibid, pp. 155-65.

(3) Ebrahim Moosa, "Debts and Burdens of Critical Islam", in *Progressive Muslims: on Justice, Gender, and Pluralism*, ed. Omid Safi, Oxford: Oneworld Publications, 2003, pp. 123-125.

أنها على غير اتساق مع وجهات نظرهم[1]. وبدلاً من ذلك يدعو موسى للترويج لمقاربة تاريخانية لدراسة النصوص الإسلامية الدينية، تشمل بما في ذلك جوانب تتصل بما يرد من الأمور القانونية في القرآن والسنة (Scriptures)[2]. وبالعكس، يستطيع أحياناً المسلمون التقدميون أن يجدوا أنفسهم مشلولين، عندما يواجهون بنصوص معينة تقول لهم ظاهرياً إن المرأة أدنى منزلة من الرجل، على الأقل في بعض النصوص. وستقوم هذه المقالة بتحليل واحد من أمثال هذه النصوص، الحديث الذي يبدأ بـ «ما أفلح قوم ولوا أمرهم امرأة» مع الهدف المعلن من توضيح أنه بإمكان المسلمين التقدميين، على الأقل في بعض الحالات، التعامل مع أمثال هذه النصوص دون الوقوع في شلل أو الدخول في ألعاب إكروباتية تأويلية تقوم على أساس استغلال المصادر التاريخية والتفسيرية لتقاليد الفقه الإسلامي[3].

---

(1) Ibid, p. 125.

انظر أيضاً: Kecia Ali, *Sexual Ethics and Islam: Feminist* Reflections on Quran, Hadith, and Jurisprudence, Oxford: Oneworld Publications, 2006, pp. 132-133.

(2) Ibid, p. 12.

انظر أيضاً: Ebrahim Moosa, "The Poetics and Politics of Law after the Empire: Reading Women's Rights in the Contestation of Law", in *UCLA Journal of Islamic and Near East Law 1*, (2001-2002), pp. 1-46 at 45.

(3) Fatima Mernissi, "A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam", in *Liberal Islam: A Sourcebook*, ed. Charles Kurzman, Oxford: Oxford University Press, 1998, pp. 112-113.

حيث تصف مشاعرها بأنها «مصمتة ومهزومة وغاضبة» عندما واجهت هذا الحديث.

وعلى الرغم من أن موسى هو من عبّر عن الرأي القائل بأن التاريخانية ترياق مضاد ناجع للتصدي للسلفية النصوصية المذكورة أعلاه، إلا أنه لم يقدم معنى واضحاً لما يقصده بالتاريخانية. ربما قصد بالتاريخانية إعطاء أهمية كبرى للسياق التاريخي لنصوص الوحي، وهي منهجية سأسميها «التاريخانية الهرمونيطيقية أو التأويلية» - وأفترض أن لها دوراً مهماً تؤديه في دعوة المسلمين التقدميين لإصلاح الفقه الإسلامي - وقد تستطيع هذه التاريخانية التأويلية أن تمارس هذا الدور الإيجابي عن طريق خلخلة الحس العام المشترك وخلخلة التفسيرات أحادية المعنى لنص ما لصالح مقاربة قراءة أكثر انفتاحاً تسمح بوجود إمكانات متعددة لقراءة ذلك النص، والتي قد يكون بعضها متسقاً متوافقاً مع جدول أعمال سياسي تقدمي، في هذه الحالة متوافق مع النزعة المساواتية الجندرية.

وقد تجد مثل هذه المنهجية بعض الصدى والقبول عند دوائر مسلمين تقدميين، وبالذات عندما تقارن بمحاولات قام بها مسلمون تقدميون (بما في ذلك مسلمات نسويات) ممن يرون أن نصوص الوحي الإسلامي، عندما تقرأ بشكل صحيح، تعبر عن التزام واضح بالمساواة الجندرية[1] والسبب المهم في لماذا يرفض العلماء التقليديون بشكل عام التفسيرات النسوية للقرآن، هو أن مثل هذه الأنواع من التفسير، لأنها ضمنياً تنطلق من مقاصد سيئة النية وهدفها بشكل واعٍ هو تبخيس وتشويه التعاليم الإسلامية الصحيحة عن

(1) كاسيا علي، المذكورة في الهامش 1 صفحة 53، ص 132، (وهي تنتقد نسوية مسلمة لفشلها في الاعتراف بإمكانية قراءة للقرآن تصل إلى نتائج مختلفة (عما تتوصل إليه النسويات) يمكن أن يكون قراءة مشروعة أو تفسيراً لتعاليم القرآن).

الجندر[1]. لذا، فإن التاريخانية التأويلية قادرة على سرعة الاستجابة لما أسمته أندرو مارش «معضلة المصطلح»: فهي لأنها استطرادياً أقل «كلفة» في ما يتعلق برأس المال الأخلاقي للقيام بمراجعات للتعاليم المطبقة من النصوص المنهجية والتأسيسية، إذ يظهر أن المصطلح الفعّال غالباً ما يستنزف الأولى قبل أن يصلح أرضية الأخرى[2]. وإذا ما أخذنا في الاعتبار أن الإسلام التقدمي هو في الأساس مشروع سياسي بشكل واضح، يغدو من المناسب للمسلمين التقدميين أن يولوا انتباههم لمعضلة المصطلح، وفي هذا الخصوص، يظهر أن التاريخانية التأويلية تعتبر أداة قيمة جداً في استراتيجيتها البلاغية. فبإمكان مثل هذه المقاربة أن تبرر بعضاً من معاني المعنى الظاهري لنصوص موحى بها مع تجنب الأكروبات التأويلية. وقد تمكن «التاريخانية التأويلية» المسلمين التقدميين اهتماماً خاصاً، بسبب انجذابها لنقاشات داخل إطار أصول الفقه التقليدي بخصوص الظروف والملابسات التي في إطارها يكون مناسباً لمفسر ما أن يفترض أن مصطلحاً عاماً ما، إنما كان القصد منه أن يطبق بشكل خاص محدد جداً بما يوحي به معناه الحرفي. وتعالج هذه النقاشات تحت مصطلح «تخصيص العام». وكما أوضح موسى، حتى العلماء التقليديين، أخذوا بالظروف التاريخية في حسبانهم عند تفسير التبعات القانونية

---

(1) Moosa, *Ghazali and the Poetics of Imagination*, p. 44.

(2) Andrew F. March, *Law as a Vanishing Mediator in the Theological Ethics of Tariq Ramadan*.

(وهو نص موجود على الشبكة العنكبوتية وسيصدر لاحقاً في **المجلة الأوروبية للنظرية السياسية**، 32).

للوحي[1]. وبالفعل، فإن استخدام الدليل الخارجي لتفسير النصوص القانونية قائم وبشكل كبير، رغم اعتباره وسيلة تفسير هي موضع جدل، في أنظمة قانونية غير إسلامية، كما هو الحال مثلاً في الولايات المتحدة[2].

وينبغي مقابلة التاريخانية التأويلية، مع ما يشكل صيغة خلافية جداً للتاريخانية، من منظور الإسلام السنّي التاريخي، على سبيل المثال، تقابل يفترض أن التاريخ الإنساني يتحرك بشكل تقدمي نحو قيم معينة، سواء كانت فكرة المجتمع اللاطبقي التي قال بها كارل ماركس، أو ربما الليبرالية الديمقراطية التي قال بها فرانسيس فوكوياما. وأشير بشكل عام لهذه الطبقة من المناقشات التاريخانية بوصفها «تاريخانية تقدمية». وتستخدم التاريخانية التقدمية التاريخ من أجل أن تعطي أهمية أخلاقية لنصوص قانونية معينة موجودة في المصادر الإسلامية الأساسية على أنها أمور نسبية؛ فالمسلم التقدمي الذي يطبق التاريخانية التقدمية قد يجادل على سبيل المثال، أن الوحي قد يذكر قاعدة واضحة ما، لكن دون أن يذكر بشكل علني أنها صالحة فقط لعصر ما. وقد يرى المسلمون اليوم، قصر الوحي في بعض جوانبه مرتبط بماضٍ بعيد (وإن لم يكن بعيداً جداً) على أساس أن قيمته الأخلاقية محدودة بما كانت عليه حدود الممارسات الموروثة للوصول إلى العدل التام (أي أنه ربما كان متسقاً مع المفهوم الخاص

---

(1) Mousa, *Debts*, p. 126.

(2) W. Eskridge, P. Frickey and E. Garrett, *Legislation and Statutory Interpretation*, New York: Foundation Press, 2000, pp. 223-233.

وهو يناقش دور الدليل التاريخي الخارجي في تفسير التشريعات.

للعدل الذي كان يقبله المفسر)، والذي كان شائعاً في وقت نزول الوحي في الحالة السائدة في جزيرة العرب في بداية القرن السابع الميلادي. وقد تستخدم التاريخانية التقدمية لتوليد قراءات للوحي تستخرج قواعد تعزز نظام إذعان جندري مجهور عن طريق تحديد أو قصر تطبيقها على ظروف فريدة للمجتمعات قبل الحديثة، على سبيل المثال، على أساس أنها مجتمعات تفتقد الوسائل الاقتصادية والمؤسسية لدعم نظام مساواة جندرية. وقد تدعي القراءات التاريخانية التقدمية أيضاً أن عموميات الوحي وتجريدات النصوص تشير إلى تسامٍ مثالي للحدود العملية التي ستبرز لا محالة انطلاقاً من حقيقة أن الوحي خاطب أيضاً المشاكل الخاصة جداً بجزيرة العرب في القرن السابع، وهذه بشكل أساسي المقارنة التي أخذ بها عالم اللاهوت الحداثي الباكستاني الأميركي الجنسية فضل الرحمن في تناوله للقرآن[1].

والقول بأن التاريخانية التقدمية ليست أجنبية كلياً حتى على العلماء التقليديين أمر واضح مؤكد في شكل التبرير المقدم لإلغاء الرق والعبودية؛ فلقد قال العلماء التقليديون بأن القرآن كان يهدف، أولاً

---

(1) انظر أيضاً: Mohammad Fadel, "Public Reason as Strategy for: Principled Reconciliation: The case of Islamic Law and International Human Rights Law", in *Chicago Journal of International Law*, 8:1 (Winter 2007), pp. 1-20.

(وهو يقسم المسلمين دعاة إلغاء الرق إلى «راديكاليين» و«تدرجيين») انظر كذلك:

Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, Chicago: University of Chicago Press, 1984, p. 19.

(وهو يرى أن هدف القرآن كان يسعى إلى الإلغاء، حتى وإن لم يصرح بذلك بشكل صريح).

وقبل كل شيء إلى تحديد مجال مدى الرق، وأنه رفع من مكانة وقدر العبيد في المجتمع، بهدف إلغائه كلياً. وفي هذا المجال، حقيقة أن القرآن نفسه لم يطلب بالإلغاء التام للرق، لكنه لم يكن حائلاً دون الدعم الإسلامي للإلغاء، لكن مع ذلك تبقى التاريخانية التقدمية موضع خلاف في الدوائر التقليدية والأصولية بوصفها استراتيجية تفسيرية، ربما لأن نظرياتها القائلة بأن التقدم الأخلاقي قد يكون سبباً في تعطيل فعالية مواد قرآنية قانونية مختلفة، وقد يقترح أن الوحي غير كامل.

وفي المقابل التاريخية التأويلية هي أداة تفسيرية إضافية في يد الفقيه تسمح له باستخدام التاريخ للوصول إلى فهم أفضل لنيَّة المشرع غير المحددة بشكل واضح عن طريق دراسة ظروف النص. وللتاريخانية التأويلية أيضاً مزية إصباغ الشرعية التاريخية الإسلامية، للدراسة الإسلامية للقرآن عموماً[1] والفقه تحديداً، عن طريق استخدام مفهوم «تخصيص العام»[2] يمكنهما معاً أن يبررا الظروف الفريدة التي يتم فيها تواصل النصوص الدينية أو القانونية، ويبررا علاقة تلك الظروف للفهم المناسب للنص. وقد تملك التاريخانية التأويلية، بسبب ما تملكه من قدرة كافية على حفر قراءات بديلة للنص القدرة على توليد تفسيرات جديدة (ونسبياً أكثر تقدمية)، بينما تتجنب الوقوع في خلاف ديني (وغالباً خلاف غير مهم) ينبغي على المصلحين

---

(1) هناك فرع من فروع علوم القرآن يعرف بأسباب النزول. ولأن القرآن خرج منجماً على ثلاثة وعشرين عاماً، يبحث هذا النوع العلمي في توثيق الظروف التاريخية الخاصة التي يعتقد أن تلك الآيات قد أوحيت فيها.

(2) انظر مناقشة هذا الأمر في القسم الثالث.

المسلمين - بطبيعة الحال - ألا يتجنبوا التاريخانية التقدمية كلياً، لكن على ما يظهر أن المسار الأكثر حذقاً سياسياً للمصلحين، سيكون أولاً استنزاف الاحتمالات التقدمية الموروثة في مناهج التفسير التقليدية، بما في ذلك التاريخانية التأويلية، قبل الانتقال إلى تبريرات أكثر خلافية، من قبل التاريخانية التقدمية.

فالاهتمام بالسياق التاريخي في التأويلية الإسلامية يظهر نفسه في الصلة والارتباط بنقاشات الفقهاء المسلمين لدلالات اللفظ العام[1]. فبينما التوجه الصوري عند بعض الفقهاء المسلمين التقليديين قد يكون مناصراً، بكل تأكيد، للأصولية النصية[2]، لكن مع ذلك يأخذ التفسير الفقهي التقليدي في اعتباره أهمية السياق في التفسير[3]. وبهذا الاعتبار، فإن الخلافات الفقهية حول كيف يُفسر اللفظ العام، كذلك السؤال الأكبر حول دور السياق في تحديد المعنى، قد يؤدي دوراً

---

(1) للحصول على مناقشة مطولة لهذا اللفظ العام، انظر:
Bernard Weiss, *The Search for God's Law: Islamic Jurisprudence in the Writings of Sayf al-Din al-Amidi*, Salt Lake City: University of Utah Press, 1992, pp. 389-446.

(2) Sherman Jackson, "Liberalism, Empiricism and Induction: Apprehending and Concretizing Islamic Law's Maqasid al Shariah in The Modern World", in *Mich. St. L. Rev.*, (2006), pp. 1469-1486, 1471-1473.
(مع ملاحظة أن التزام ما قبل الحديث للفقهاء المسلمين لنظرية صورية للقانون اعتمدت بشدة على فعالية الفهم الحرفي للنصوص القانونية).

(3) Sherman Jackson, "Fiction and Formalism: Toward a Functional Analysis of Usul al-Fiqh" in *Studies in Islamic Legal Theory*, ed. Bernard Weiss, Leiden: Brill (2002), pp. 192-193.
(حيث يناقش أهمية دور «الدليل السياقي» في تحديد المعنى المقصود للغة القانونية في الفقه الإسلامي).

مهماً في قمع قراءات غير مفحوصة وغير موحدة المعنى للنصوص الداعمة لأنواع مختلفة للتراتب الهرمي الاجتماعي. وقد تكون مثل هذه الاستراتيجية جديرة بالاهتمام خاصة للمصلحين المسلمين على أن يأخذوها في الاعتبار، لأنها تستجيب بشكل خاص للظروف السياسية الصعبة التي تواجههم. وهذه الظروف كما أكدت «سعدية شيخ»، تتطلب تقدميين إسلاميين، بشكل آني، يدافعون عن التقليد الإسلامي ضد الخطابات العدائية التي تسعى للهيمنة، وفي الوقت نفسه محافظين على موقف نقد داخلي، حتى يتمكنوا من التوصل إلى تحقيق الهدف السياسي لمجتمع أكثر عدلاً ومساواة[1].

وفي هذه المقالة، سآخذ دعوة موسى لتطبيق منحى تاريخاني لنصوص الوحي كاستراتيجية إصلاحية ولكن من منظور تاريخانية تأويلية، وليس من منظور تاريخانية تقدمية. وقد تكون هناك لحظات أن داعياً ما للإصلاح القانوني قد يتوصل إلى قول إن القراءة التقليدية لنص ما هي القراءة الصحيحة، مع نتيجة أنه سيقوم بتطبيق منهج لاهوتي خلافي للتفسير، على سبيل المثال، تاريخانية تقدمية لتوصيل رأيه[2]. كما سأوضح، مع ذلك، أن قضية مساهمة المرأة السياسية

---

(1) شيخ، المرجع المشار له في الهامش 1 صفحة 52، ص 155 («تحتاج المسلمات والرجال الذين لديهم ميول نسوية أن يستكشفوا الأرضية الواقعة بين أن يكون الواحد منتقداً للتفسيرات ذات التحيزات الجنسية ضد الإسلام والنزعة البطريكية الأبوية في المجتمعات المحلية الدينية وفي الوقت نفسه الذي ينتقدون فيه الخطابات النسوية الاستعمارية الجديدة الموجهة ضد الإسلام»).

(2) انظر على سبيل المثال:

Amina Wadud, *Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam*, = Oxford: Oneworld, 2006, p. 193.

يظهر أنها عرضة لقرار بطريقة متسقة بشكل عام مع سياسة تقدمية دون الرجوع إلى منهج إسلامي أكثر خلافاً للتاريخانية التقدمية[1].

سأقوم بفحص مدى عملية مثل هذه الاستراتيجية في تحليل

= (وهي تصف ظروفاً في النص القرآني أي إعادة التفسير غير كافية ويجب عليها أن تقول للنص «لا» على أساس قيم أخرى).

(1) ومن نافلة القول، أن الاستراتيجية التفسيرية المقترحة هنا (التي تستخدم مفهوم تخصص العموم) لا تقدم حلاً سحرياً لكل الأسئلة حول التراتبية الجندرية في التقليد الفقهي الإسلامي - لا أقترح أيضاً أن استبعاد النساء عن المناصب العامة في المجتمعات المسلمة المعاصرة، يمكن أن يصلح ببساطة على أساس إعادة قراءة الحديث قيد الدراسة بطريقة مقبولة لكل من التقدميين والمحافظين معاً، لكن رغم ذلك، فإن الحديث قيد الدراسة يؤدي دوراً رمزياً مهماً في إصباغ مشروعية استبعاد النساء عن الحياة السياسية، وهو الأمر الذي يبرر الاهتمام الأكبر الذي أولاه التقدميون المسلمون لهذا الحديث بالمقارنة مع القواعد التقنية للفقه، على سبيل المثال إلزام المرأة بالبقاء في البيت، حتى وإن كانت أمثال هذه القواعد تفرض مشاكل عملية عظيمة على مساهمة الأنثى في المجال العام، وحتى على الرغم أحياناً من الادعاء بأن أمثال هذه القواعد عليها إجماع. ويعود ذلك إلى أن هذه القواعد تُفهم بشكل عام على أنها نتاج اجتهاد فقهي وليست كلام الله أو رسوله ﷺ، ومن ثم إن لها «قداسة» أقل وبذلك تقلص قوتها الرمزية في تبرير التراتبية الجندرية في العالم الحديث، لمناقشة تفصيلية لبعض القواعد الفقهية في المذهب الشافعي والتي تبرر الدونية الجندرية، انظر:

Scott Lucas, "Justifying Gender Inequality in the Shafi'i Law School", in *Journal of the American Oriental Society*, 129:2, (2009), pp. 237-258.

وللاطلاع على دفاع شامل عن حقوق المرأة في المساهمة في الشؤون العامة في المجتمع المسلم بما في ذلك تفسير مراجعي لهذا الحديث، لكنه يذهب لما هو أبعد من ذلك انظر يوسف القرضاوي: **من فقه الدولة في الإسلام**، القاهرة: دار الشروق، 1977، ص ص 161-176 وعبدالحليم محمود أبو شقة، **تحرير المرأة في عصر الرسالة**، 4 أجزاء، الكويت: دار القلم، 1990.

حديث «ما أفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة» أو برواية أخرى «لن يفلح قوم تملكهم امرأة». يثير العديد من المسلمين السنة قبل المحدثين هذا النص لتبرير الاستبعاد التام للنساء من المناصب العامة المختلفة، ويظهر أيضاً أنه، على الأقل، في بعض المجتمعات المسلمة المعاصرة، لا يزال يستخدم هذا الحديث بشكل عام لتبرير استبعاد النساء من المناصب العامة[1]. وإذا أخذنا في الاعتبار رغبة بعض المسلمين، حتى التقليديين منهم في العصر الحديث، أن يجدوا ما يبرئ التقليد الإسلامي من تهمة أنه يشمل آراء تنتقص المرأة وتقلل من شأنها بشكل علني، لكن مع ذلك، فإن الفهم المسلم المعاصر لهذا الحديث النبوي، وكذلك السؤال حول إمكانية مساهمة المرأة المسلمة في الشأن العام يمر بمراجعة شاملة[2].

لهذا ليس مستغرباً أن يكسب هذا الحديث سخرية وعدم قبول خاصة من طرف نساء مسلمات، فكتبت إحداهن تفنيداً مطولاً للمكانة

---

(1) المرنيسي، المرجع المشار إليه في الهامش 3 صفحة 53، ص ص 112-113 (وهي تصف استخدام هذا الحديث في الثقافة المغربية على أنه يبعد المرأة عن الحياة السياسية).

(2) ولقد حاول العلماء المحافظون من أمثال يوسف القرضاوي إعادة تفسير معنى هذا الحديث انظر على سبيل المثال: **المرأة والعمل السياسي** (الجزء 4) الذي ظهر في حلقة على قناة «الآن» ويشرح فيها القرضاوي أن الحديث النبوي قيد المناقشة ينبغي أن يقرأ في ضوء قصة بلقيس التي وردت في القرآن التي وصفها القرآن بأنها حاكم عاقل وعادل. ولقد طالب العلماء من أمثال القرضاوي عموماً بمواقف داعمة لمساهمة المرأة السياسية وإن كانت هذه المواقف تتعارض مع القيم التي كانت سائدة بين فقهاء ما قبل العصر الحديث، انظر القرضاوي، المرجع الذي أشرنا إليه في هامش 1 صفحة 61، ص ص 161-176.

الأخلاقية لهذا الحديث[1]، وهناك مؤلف مسلم تقدمي آخر هو خالد أبو الفضل تحدى صحة هذا الحديث[2]. وعلى عكس العديد من الأحاديث المقللة من شأن المرأة، والتي تعزى للنبي محمد ـ صلى الله عليه وسلم ـ والتي كان هناك إجماع على صحتها التاريخية، فإن الحديث الذي نقوم بدراسته هنا موجود في مصادر يجمع المسلمون على أنها تمثل مجموعات الأحاديث الأكثر صحة تاريخياً، باعتبارها من أقوال النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ وانطلاقاً من ذلك كان رفض قبول صحة هذا النص ليس اختياراً متاحاً بشكل صريح، على الأقل دون إثارة العديد من الأسئلة التأسيسية التي تفترض معضلة المصطلح الذي ينبغي تجنبها ما لم يكن ذلك ضرورياً[3].

وبناءً على ذلك، قد يخدم تحليل هذا النص كحالة اختيار لماذا كان باستطاعة التاريخانية التأويلية أن تقدم نتائج مرضية كيفياً من منظور تقدمي ومن منظور سياسي أفضل من مناهج تقدمية أخرى، في إعادة تفسير هذا الحديث وتستطيع في الوقت نفسه أن تشكل إمكانية لكسب دعم السواد الأعظم من المسلمين لجانبها. ختاماً لأن

---

(1) انظر على سبيل المثال المرنيسي، في هامش 3 صفحة 53، ص ص 113–120.

(2) Khaled Abou el-Fadl, *Speaking in God's Name; Islamic Law, Authority and Women*, Oxford: Oneworld Publications, 200, pp. 111-114.

(3) فيس، المرجع في هامش 1 صفحة 59، ص ص 297–298 ومقالة:
Sherman Jackson, "Taqlid, Legal Scaffolding and the Scope of Legal Injunctions in Post- Formative Theory: Mutlaq and Amm in the Jurisprudence of Shihab al-Din al Qarafi" in *Islamic Law & Society*, 3:2 (1996), pp. 165-192 at 166.

هذا الحديث يستخدم تعبيرات عامة لا تحمل اسماً محدداً[1]، فإن التحليل التاريخي لهذا النص قد يفيد أيضاً كحالة اختيار لتحديد المدى الذي تستطيع التفسيرات التقدمية للوحي أن تبرزه من خلال استخدام أكثر نقدية لأدوات تأويلية تقليدية من أمثال تخصيص العام التي تسمح للمفسر نظرياً، على الأقل، أن يأخذ في الاعتبار ظروفاً تاريخية معينة في محاولة أن يؤسس للمعنى المقصود لنص فقهي معين.

2. مصادر البحث:

تظهر روايات لهذا الحديث في أربع مجموعات حديثية سنّية مشهورة من القرن التاسع والقرن العاشر الميلادي، هي: مسند أحمد بن حنبل (ت 855 م/ 240 هـ)[2] وصحيح الإمام البخاري (ت 869 م/ 255 هـ)[3] وسنن الترمذي (ت 892 م/ 279 هـ)[4] وسنن النسائي

(1) انظر كاسيا علي، المشار إليه في هامش 1 صفحة 53، (والذي يجادل بأن الانخراط البناء والنقدي في التقليد الفقهي قبل الحديث له دور مهم في عملية تجديد الفكر الأخلاقي والفقهي عند المسلمين).

(2) أحمد بن محمد بن حنبل، **مسند الإمام أحمد بن حنبل** (تحقيق عادل مرشد وشعيب أرناؤوط، 52 مجلداً، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1993 وسنشير له لاحقاً بالمسند.

(3) محمد بن إسماعيل البخاري، **الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله وسننه وأيامه**، 5 مجلدات، بيروت: دار الفكر، 2006.

(4) محمد بن عيسى الترمذي، **سنن الترمذي: وهو الجامع الصحيح**، تحقيق محمد عبد الرحمن أمين، عبدالرحيم مباركفوري، الطبعة الثالثة، 5 مجلدات، دار الفكر، 1978.

(ت 915 م/ 302 هـ)[1]. ويظهر الحديث أيضاً في مصنف ابن أبي شيبة (ت 849 م/ 234 هـ)[2]، ويظهر بعد ذلك بأشكال مختلفة (وبشكل موقوف على نص النبي ﷺ فقط بشكل واسع) في موسوعات الحديث التي ظهرت في العصور الوسطى المتأخرة والعصر الحديث المبكر من أمثال: مجمع الزوائد لنور الدين علي بن أبي بكر (ت 1405 م/ 807 هـ)[3] والجامع الصغير لجلال الدين السيوطي (ت 1505 م/ 910 هـ)[4] وكنز الأعمال لعلي بن عبد الملك المتقي (ت 1567 م/ 974 هـ)[5] وكشف الخفاء لإسماعيل بن محمد الجراح (ت 1748 م/ 1161 هـ)[6] وتتبع جميع هذه المصادر هذا الحديث الصحابي هو: أبو

---

(1) أحمد بن شعيب النسائي، **سنن النسائي**، 8 مجلدات، مصر: مصطفي البابي الحلبي، 1964-1965.

(2) عبدالله بن محمد بن أبي شيبة، **الكتاب المسند في الأحاديث والآثار**، تحقيق محمد عبد السلام شاهين، 9 مجلدات، الطبعة الأولى، بيروت: دار الكتب العلمية، 1995، 7: 538 ونشير إليه فيما بعد بالمصنف وأود هنا أن أشكر لينا سالمة لإرشادي لهذا المصدر.

(3) نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي، **بغية الرائد في تحقيق مجمع الزوائد ومنبع الفوائد**، تحقيق عبدالله محمد درويش، 10 مجلدات، بيروت: دار الفكر، 1991، 5: 378.

(4) عبدالرؤوف بن تاج العارفين المناوي، **فيض القدير: شرح الجامع الصغير من أحاديث البشير النذير**، تحقيق أحمد عبدالسلام، 6 مجلدات، بيروت: دار الكتب العلمية، 2001، 5: 386.

(5) علي بن عبدالملك المتقي، **كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال**، تحقيق إسحاق طيبي، 2 مجلد، بريجدفيد: بيت الأفكار الدولية، 1999، 1: 580.

(6) إسماعيل بن محمد جراح العجلوني، **كشف الخفا ومزيل الإلباس**، تحقيق محمد بن عبدالرحمن السخاوي، الطبعة الثانية، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1968، ص 150.

بكرة نفيع بن الحارث (ت 671 م أو 672 م/ 51 هـ أو 52 هـ)[1] وتتفق كذلك كل المصادر التاريخية أن هذا الحديث رواه بصريون فقط. وهذه حقيقة مهمة لأن العديد من البصريين قاتلوا مع الجانب الخاسر في فتنة موقعة الجمل (الحرب الأهلية) الأولى في التاريخ الإسلامي، وهي ذكرى ستوفر لنا بإطار مهم جداً لبعض صيغ مرويات هذا الحديث كما سنرى.

يشمل مصنف ابن أبي شيبة صيغة رواية واحدة لهذا الحديث في فصل مطوّل عن الفتنة الأولى؛ ففي المصنف، يذكر ابن أبي شيبة أبا بكرة على أنه قال: «ما أفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة»[2].

ويقدم المسند ثماني روايات لهذا الحديث؛ إحداها تذكر أن النبي - ﷺ - قال: «ما أفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة»[3]، وهناك رواية أخرى وردت: جاء فارسي إلى النبي صلى الله عليه وسلم، قال النبي - ﷺ - للفارسي: «قتل ربي ربك» ويقصد خسرو، وقيل إنه قيل له (أي النبي ﷺ): لقد عين ابنته لتخلفه على العرش، فقال: «ما أفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة»[4]. لكن هناك رواية أخرى تقول: إن أبا بكرة شهد قدوم مبعوث إلى النبي - ﷺ - بينما كان مضطجعاً على فخذ

---

(1) عز الدين بن الأثير، **أسد الغابة في معرفة الصحابة**، تحقيق خليل شيحا، 5 مجلدات، بيروت: دار المعرفة، 1997، 4: 392 (والذي ذكر أن وفاته إما عام 51 أو 52 هجرية).

(2) ابن أبي شيبة، المرجع في هامش 2 صفحة 65.

(3) يشمل المسند خمس روايات لهذا الحديث متشابهة إلى حد كبير لرواية أحمد بن حنبل، المرجع المشار إليه في هامش 2 صفحة 64، ص ص 34-43، 120 121 و122 و149.

(4) المرجع نفسه، ص ص 85-86.

عائشة بنت أبي بكر الصديق (متوفاة 677 م أو 694 م/ 157 هـ أو 75 هـ) وأخبره أنهم انتصروا على عدوهم، لذا فإنه نهض وركع شاكراً ربه، بعدها بدأ يسأل المبعوث أسئلة مختلفة أجاب عنها المبعوث، ومن بين الأشياء التي قالها للنبي: إن امرأة تحكمهم الآن، عندها قال النبي: «الآن مات الرجال عندما أصبحوا يطيعون امرأة» كررها ثلاث مرات[1]، والرواية الأخيرة التي عن أبي بكرة هي: «سأل النبي - ﷺ -: من يحكم فارس، فأجابوا: «امرأة» فقال: لن يفلح قوم تملكهم امرأة»[2].

وأورد البخاري روايتين لهذا الحديث، تظهر الرواية الأولى في كتاب **المغازي**، باب كتب النبي لكسرى وقيصر[3]، وفي هذه الرواية يقول أبو بكرة: «لقد نفعني الله بكلمة سمعتها من رسول الله - ﷺ - أن أهل فارس وقد ملكوا عليهم بنت كسرى قال: لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة»، وأورد البخاري رواية أخرى في كتاب **الفتن**[4] وفي هذه الرواية يقول أبو بكرة: عصمني الله بشيء سمعته من رسول الله - ﷺ - لما هلك كسرى قال من استخلفوا؟ قالوا ابنته قال: «لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة».

وأورد الترمذي هذا الحديث في كتاب **الفتن**[5] وفي الرواية قال

(i) المرجع السابق، ص ص 106-108.

(2) المرجع السابق، ص 144.

(3) أحمد بن علي العسقلاني، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، تحقيق عبدالعزيز بن باز، 16 مجلداً، بيروت: دار الكتب العلمية، 1989، 8: 159-160.

(4) المرجع السابق، 13: 67.

(5) الترمذي، المشار إليه في هامش 4 صفحة 64، في 3: 360.

أبو بكرة: عصمني الله بشيء سمعته من رسول الله - ﷺ - لما هلك كسرى قال من استخلفوا قال ابنته فقال النبي - ﷺ -: لن يفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة. فقال لما قدمت عائشة يعني البصرة، ذكرت قول رسول الله - ﷺ - فعصمني الله به.

وأورد النسائي هذا الحديث في كتاب **آداب القضاة**[1] في رواية تشبه تقريباً ما أورده الترمذي في سننه، باستثناء أن النسائي حذف تعليق أبي بكرة الختامي الذي ذكر فيه أن تذكر هذا الحديث عند وصول عائشة إلى البصرة، وسنشرح في القسم الرابع بشكل تفصيلي الأهمية التفسيرية لهذه التأطيرات السياقية المختلفة.

2. تأويلية اللفظ العام في أصول الفقه:

كان التصنيف اللساني «للفظ العام» ومصطلح «التخصيص» من الموضوعات المهمة والخلافية في أصول الفقه الإسلامي خلال القرن الخامس - الثامن/ الحادي عشر والرابع عشر[2]. واللافت للنظر أن

---

(1) النسائي، المشار إليه في هامش 1 صفحة 65، في 8: 200.

(2) جاكسون، المشار إليه في هامش 3 صفحة 63، ص 174 (مع ملاحظة مركزية مناقشات مدى مصطلح اللفظ العام للفقه الإسلامي في العصور الوسيطة) ففي الوقت الذي للفقه الأنجلوأمريكي تقليده الخاص في التفسير الصوري للقوانين، بما في ذلك تنوع كبير «لمباني القوانين» انظر:
W. Eskridge, P. Frickey and E. Garrett, *Legislation and Statutory Interpretation*, New York: Foundation Press, 2000, pp. 251-267.
فإن الفقه الأنجلوأمريكي لم يقدم تقليدياً وصفاً نظرياً متيناً للاستثناءات ودورها في اللغة القانونية، انظر مقالة:
Fredrick Schauer, "Exceptions", in *U. Chi. L. Rev.*, 58 (1991), pp. 871-899.

«اللفظ العام كان مثيراً للنزاع في أصول الفقه إذا أخذنا في الاعتبار حقيقة أن إمكانية تطبيق القانون يقرره اللفظ العام»[1]. إضافة إلى ذلك، حقيقة عمومية لفظ تعني أنه يمكن أن يتعارض مع مواد قانونية أخرى، وهي مشكلة تبرر وجود اهتمام تأويلي في التوصل إلى معايير مقبولة لتفسيره[2].

وأحد التمظهرات اللسانية التي يظهر فيها اللفظ العام نفي الاسم غير المحدد: لذا فإن حديث أبي بكرة في رواياته المختلفة - يدخل بشكل عميق الجدل الفقهي في المدى الدلالي للفظ العام. وقبل أن تأخذ في الاعتبار نظرية الفقهاء المسلمين بخصوص اللفظ العام، مع ذلك، ربما كنا في حاجة إلى تقديم مقدمة مختصرة عن نظريتهم للغة.

أ. مراجعة عامة للتأويلية الفقهية قبل الحديثة:

بالنسبة إلى معظم فقهاء هذه الفترة، ينقل المتكلم معنى عن طريق الاستخدام المقصود أو المبيت للألفاظ بشكل محدد؛ ففي لحظة قديمة جداً، تم تعيين أو وضع معنى لكل كلمات اللغة، ولأن هذا التعيين قديم جداً، كان المقصود منه توسيع مصالح الأمة التي تستخدم تلك اللغة. لذا جادل الفقهاء المسلمون أن المعنى الأصلي والقديم لكلمة ما، يشكل أيضاً الاستخدام الصحيح أو الحرفي لها، وهو معنى أشاروا إليه بصفته يشكل حقيقتها، لكن مع ذلك، فإن

---

(1) Aron Zysow, *The Economy of Certainty.*
(رسالة دكتوراة غير منشورة، جامعة هارفارد، 1984، صفحة 128).

(2) المرجع نفسه.

المتحدثين غالباً ما يستخدمون الكلمات بمعاني غير حرفية أو يستخدمونها بطريقة إشارية ويسمون مثل هذا الاستخدام «مجازاً»، وهي تسمية عربية يقصد منها أن المتكلم يتخطى حرفياً الحدود الصحيحة للمعنى الأصلي للكلمة.

ويفترض الفقهاء المسلمون أن المتحدثين يعرفون كلاً من المعاني الأصلية للكليات التي تتشكل منها لغتهم والوضع اللغوي المناسب للغتهم. ويفترض الفقهاء المسلمون أيضاً أن المتحدثين، والأهم في هؤلاء المشرع (سواء أكان الله مباشرة في القرآن، أو بشكل غير مباشر في سنة النبي ﷺ) قد اختاروا كلماتهم بشكل عقلاني لتعبر عن معاني نواياهم أو مقاصدهم. لذا بدأ الفقهاء المسلمون بافتراض أن المتحدث أو المتكلم ينوي بشكل مباشر المعنى الحرفي أو الواضح للكلمات التي يستخدمها، لكن عند وجود دليل على العكس فقط، على سبيل المثال: وجود قرائن خارجية تقترح أن المتكلم يقصد معنى غير المعنى الحرفي، عندها سيكون على المستمع الحق في تبرير تفسير اللفظ مجازياً[1]. ولأن المستمع قد يفشل في الأخذ في الاعتبار الدليل النظري المناسب، بغض النظر عن المعنى الحرفي للفظ، إذا أخذناه في حد ذاته، وهو دليل ظاهري فقط وليس دليلاً قطعياً على نية المتكلم. لذا فإن الأحكام الفقهية المشتقة من المعنى الواضح المباشر لنصوص الوحي بشكل عام تقدم حكماً ضمنياً فقط ولا تقدم معرفة أو

(1) للحصول على مقدمة عامة لاستخدام الدليل الظرفي في أصول الفقه الإسلامي، انظر مقالة وائل حلاق:
Wael Hallaq, "Notes on the Term Qarina in Islamic Legal Discourse", in *J. Am Oriental Soc.*, 108:3 (1988), pp. 475-480.

علماً مؤكداً[1]. لذا، فإن الفقه السني السائد قد يوصف على أنه قد تبنى ما أسماه الباحث القانوني الأميركي وليم سكريدج «قاعدة المعنى الناعم»[2]؛ أي المعنى الذي يرى أن هدف البحث الفقهي في كلمات المشرع إنما هي اكتشاف مقصد المشرع وأن المعنى الواضح مهم، لكنه ليس معنى قطعياً لاكتشاف ذلك المقصد.

أ. التأويلية الخلافية للفظ العام:

عندما واجه الفقهاء المسلمون أشكالاً لسانية تقترح «صيغ العموم» توجب عليهم أن يقرروا ما إذا كان المعنى الحرفي لأمثال هذه الأشكال يصدق تطبيقه في كل حالات هذا المفهوم. انتهت غالبية الفقهاء المسلمين إلى القول إن المعنى الحرفي لأمثال هذه المصطلحات هي في الواقع عامة، وانتهوا أيضاً إلى أن إحدى الوسائل التي يتواصل بها المتكلم هذه العموميات تتم من طريق نفي الاسم الفرد المجهول، كما في الجملة «ليس في الدار رجل» وهذه الأغلبية، التي تعرف بصفة أرباب العموم، تفسر الألفاظ العامة على أنها تقدم دليلاً ظاهرياً على أن المشرع قصد تطبيقها لكل حالات الطبقة

---

(1) المعارضون الأساسيون لهذا الرأي، على الأقل كما طبق على دلالات المصطلح العام، هم الأحناف، انظر زيسو المشار إليه في هامش 1 صفحة 69، ص 129. وأهم المعارضين من وجهة هذه النظرية الصورية للغة كان الفقيه الأندلسي أبو إسحاق الشاطبي الذي اقترح بدلاً من ذلك نظرية تداولية للغة تتجذر في الغايات العامة أو مقاصد الشريعة (المقاصد الكلية) انظر إبراهيم ابن موسى الشاطبي، **الموافقات**، 4 مجلدات، الجز: دار ابن عفان، 1997.

(2) اسكريدج وزملائه، المشار إليه في هامش 2 صفحة 68، ص ص 224-225.

المقصودة[1]. وهذا الافتراض الظاهري يمكن وبشكل متكرر تغليبه على أي دليل آخر يرى أن المشرع قصد معنى آخر أكثر تحديداً، وهو ما عرف «بتخصيص العموم»[2].

ولقد رفضت أقلية لا بأس بها، تسمى أرباب الخصوص هذا التحليل؛ فاعتماداً على التكرار الذي يستخدم به المتكلم الألفاظ العامة، بينما يقصد معنى أكثر تحديداً، فإنهم يجادلون بالقول إنهم عندما يواجهون لفظاً عاماً، ليس للفقيه إلا أن يفترض أن القاعدة المطبقة تصدق فقط على بعض أعضاء الطبقة المقصودة، وليس عليها جميعاً. وهناك مجموعة ثالثة صغيرة من الفقهاء يعرفون بالوقفية، يرون أنه من المستحيل تبرير أي نوع من افتراض ظاهر للفظ العام في غياب وجود دليل إضافي لمقصد المشرّع.

وكل واحد من المواقف الثلاثة، إذاً، مفتوح لتفسير إضافي للفظ العام، في الواقع، بل إن الأغلبية تؤمن أن على الفقيه، قبل أن يطبق اللفظ العام، لا بد أن يكون واقعاً تحت ضرورة الالتزام بالبحث عن الدليل الظرفي الذي قد يوضح ما إذا كان المشرّع قد استخدم اللفظ العام بشكل حرفي أو بشكل مجازي. ومسألة عملية القضية الحقيقية التي تفصل الفقهاء المسلمين عن بعضهم البعض كانت ماهية القواعد التي يمكن توصيلها باستخدام الألفاظ العامة التي لا يقدم المشرّع عنها

---

(1) فيس، المشار إليه في هامش 1 صفحة 59، ص ص 404-405.

(2) التكرار الذي خضع له مصطلح اللفظ العام في الحقيقة للتخصيص من طرف الفقهاء يثير القول الفقهي الشائع «ليس هناك لفظ عام لم يخضع للتخصيص» (ما من عام إلا خصص)، زيسو، هامش 1 صفحة 69، ص 129.

أي دليل ظرفي مناسب لتقرير أو تحديد مقصد المشرّع. فبالنسبة إلى الغالبية، استخدام المشرّع للفظ العام يبرّر الوصول إلى نتيجة أن القاعدة قد تطبق فقط بشكل عام، فيما نجد أن الأقلية تتمسك بالرأي القائل بأن القاعدة قد تطبق فقط على أعضاء معينين من الطبقة التي معروف أنها تنطبق عليها، وهذا موقف لا يمكن عملياً تمييزه عن موقف أولئك الفقهاء الذين يرون النصوص العامة على أنها غامضة بشكل جوهري. ولهذا، فإنها في حاجة إلى توضيح قبل استنباط أية قاعدة قانونية منها[1]. وعند تطبيق هذه القاعدة على حديث أبي بكرة، قد ينتهي غالبية الفقهاء، في غياب أي دليل آخر، إلى القول بأن المعنى الحرفي يؤسس إلى أن النساء غير مناسبات للحكم.

هـ. تخصيص العموم:

والدليل على أن المشرّع قد استخدم لفظاً عاماً، بينما كان يقصد معنى معيناً محدداً، قد يأتي عن طريق مصادر متعددة؛ ففي بعض الحالات غير الخلافية، قد يكون الدليل واضحاً ظاهراً، وهو من اللفظ نفسه ويعرف «بالدليل المتصل»، كما هو الحال في إعلان الشهادة الإسلامية «لا إله إلا الله»، لكن في حالة ما يعرف «بالدليل المنفصل» نجد أنفسنا أمام دليل يولّد خلافاً عظيماً.

ويحدد الفقهاء ثلاثة أنواع من أنواع الدليل المنفصل، هي:

---

(1) رفضت أقلية من أنصار التعبير العام مثل هذا الالتزام استناداً إلى النظرية القائلة على الاستحاقة العملية في تطبيق أي قاعدة عامة، انظر سليمان بن خلف الباجي، **أحكام الفصول في أحكام الأصول**، تحقيق عبدالله محمد الجبوري، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1989، ص ص 143-144.

الدليل العقلاني والإمبريقي والنصوصي. والنوعان الأولان ضيقان ويفهمان عموماً على أنهما أدلة مبطنة فقط، عندما يكون المعنى الواضح للفظ العام قد يرجح أن يكون الحكم سخيفاً منطقياً أو إمبريقياً. وبحسب ذلك تقود الاعتبارات العقلانية إلى تخصيص الجمل القرآنية من أمثال قوله تعالى: «الله خالق كل شيء» حيث تستبعد الله من عضوية طبقة «شيء». وبشكل مشابه، الاعتبارات الإمبريقية تتطلب تخصيص آية قرآنية يصف فيها الله ريحاً بأنها: تدمر كل شيء، لأنه إمبريقياً تعرف أنها لم تدمر السموات والأرضين. ختاماً هناك نصوص وحي أخرى تستطيع أن تخصص ألفاظاً عامة؛ فعلى سبيل المثال يعزى للنبي - ﷺ - الذي يروى أنه قال: «لا تقطع يد سارق سرق ما تقل قيمته عن ربع دينار ذهب»، والذي أخذ على أنه يعني وضع حد على ما يظهر في الآية القرآنية على أنه عام بفرض حد قطع يد السارق.

وهناك أقلية من الفقهاء، ترى أن ظروفاً معينة محيطة بتواصل نص قانوني قد تعمل كدليل ظرفي لمقصد الشارع في النص معنى محدداً معيناً وليس عاماً[1]. ولكن الأغلبية بدلاً من ذلك تؤكد على المبدأ القائل بأن الاعتبار في عموم اللفظ لا خصوص الأسباب. وكما

---

(1) الحلاق، هامش 1 صفحة 70، ص 475. (مع ملاحظة أهمية الدليل الظرفي في تحديد ما إذا كان مدى نصها ما ينبغي أن يقلص) وهذا الجدال الداخلي بين المسلمين بخصوص علاقة الظروف غير الملفوظة في تشكيل كلمات المشرع هي في جوانب مهمة تشبه الجدل القائم في الفقه الأميركي حول شرعية استخدام دليل خارجي، مثل التاريخ التشريعي لتفسير قاعدة قانونية ما، انظر اسكربدج وزملائه، هامش 2 صفحة 68، ص ص 223-236.

سنوضح بتفصيل أوسع أدناه، سواء كانت هناك ظروف خاصة أحاطت بتواصل تبليغ نص قانوني ما له علاقة بالتفسير الصحيح أو المناسب للنص هو اعتبار غاية في الأهمية في تفسير حديث أبي بكرة، وبحسب ذلك، اختتم هذا القسم بمناقشة موجزة لهذه المسألة.

د. هل بإمكان الظروف المعينة لنص قانوني أن تخصص عموم مدى لفظ عام:

يظهر أبو حامد الغزالي (ت 505 م/ 111 هـ) مدى تأرجح الفقهاء المسلمين في ما يتعلق بالتوتر بين الالتزام بموضوعية التأويل وبين عدم القدرة على التهرب من إعطاء تأثير للسياق، حتى ولو كان السياق غير لغوي[1]. لذا أكد الغزالي على موقف الغالبية بأن ظروف توصيل النص عامة لا تتأثر بخصوص اللفظ العام، لكنها في الوقت نفسه تعترف بأن مثل هذه الظروف النصوصية - الإضافية قد تجعلها القصد الأكثر ترجيحاً من أن يكون مقصد أكثر تحديداً قد قصد، وبذلك سامحة لتخصيص حتى مع وجود دليل أضعف نسبياً يعرف بدليل «الخفي أو الإضافة»[2]. وبالفعل، في بعض الحالات، وعلى الرغم من القاعدة العامة، من الممكن ببساطة مقاومة النتيجة القائلة بأن الظروف المعتبرة تتطلب تخصيص العموم، كما هو في حالة رجل يقول لآخر: «تكلم مع فلان بن علان عن هذا الأمر وذاك» وبعدها يحلف رجل آخر قائلاً «والله لن أكلمه قط». يقول الغزالي هنا، يفهم

(1) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **المستصفي**، تحقيق محمد عبدالسلام عبدالشافي، بيروت: دار الكتب العلمية، 1993، ص 236.

(2) المرجع نفسه، ص 236.

القسم هنا على أنه ينطبق فقط على محادثات مع شخص ثالث عن تلك الحادثة فقط وليس بشكل عام مطلق[1].

وروى الآمدي (ت 1233 م/ 630 هـ) أنه سواء كانت ظروف نص فقهي أخذت في الاعتبار أو لم تؤخذ، إنما تعتمد على الظروف المعينة التي أدت إلى الاتصال وإلى طبقة النص القانوني معاً. وبحسب ذلك، إذا ما سُئل المشرّع عن فعل محدّد، لكنه قدّم جواباً أوسع من السؤال المطروح، فإن العديد من الفقهاء، حتى وإن كانوا ممن يؤكدون على عموم التعبير، سيقصرون، في مثل هذا التطرف، تطبيق ذلك النص على ظروف السؤال المطروح[2]. وفي المقابل، إذا ما سُئل المشرّع سؤالاً وكان الجواب أوسع من الظروف الخاصة التي أثارت السؤال، وكان الجواب مستقلاً منطقياً عن السؤال، عندها، فإن أنصار التعبير العام مجمعون على تطبيق النص بشكل عام[3]. ومن

---

(1) المرجع السابق.

(2) سيف الدين الآمدي، **الأحكام في أصول الأحكام**، 4 مجلدات، بيروت: دار الكتب العلمية، 1983، 2: 346–347. وهناك مثال نموذجي يشمل حالة بئر وما إذا كانت مياه طاهرة أولاً. فقد سئل النبي صلى الله عليه وسلم عن ماء بئر معين وقيل له إن حيواناً مفترساً شرب منه كما شرب بشر. وكان جوابه: «خلق الماء طاهراً وليس هناك ما يلوثه ما لم يكن طعمه ورائحته ولونه قد تغير». ولقد أخذ معظم الفقهاء هذا الحديث، رغم لغته العامة، على أنه ينطبق بشكل خاص على ذلك البئر المعين، مع الأخذ في الاعتبار ما كان معروفاً عن عمق مياهه.

(3) المرجع السابق، والمثال المستخدم لتوضيح هذه المبادئ يشمل مجموعة من الناس ممن سألوا النبي ﷺ ما إذا كان بإمكانهم القيام بالوضوء باستخدام ماء البحر عندما يكونون في البحر، وأجاب عليهم النبي ﷺ بقوله: «ماءه طهور وميته حلال»، ولأن السؤال لم يثر قضية ما إذا كانت حيواناته يمكن أن =

باب أولى لأنصار التعبير العام، إذا استخدم المشرّع لفظاً عاماً بدون أن يكون قد دُفع من السائل إلى ذلك، فإن اللفظ العام يطبق عموماً بحسب معناه الظاهري[1].

لكن مع ذلك، روي أن رواداً مؤسسين في الفقه الإسلامي قبلوا بموقف الأقلية، بمن فيهم رواد من أمثال مالك بن أنس (ت 796 م/ 179 هـ) وأبو ثور (ت 742 م أو 757 م/ 124 هـ أو 140 هـ) والمزيني (ت 877 م/ 263 هـ) والشافعي (ت 920 م/ 204 هـ) على الأقل في بعض الآراء المنسوبة له[2]. إضافة إلى ذلك، فإن هذا الخلاف ولّد خلافاً مع القواعد القانونية. فعلى سبيل المثال، لا يوافق الشافعي على اعتبار مدى الرخص الخاصة ببيع العارية؛ فالعارية لكونها عبارة عن تبادل مطابق يستخدم فيه شخص تمراً مجففاً لشراء رطب طازج في تعارض ظاهر مع مفهوم فكرة الربا[3]. والاختلاف هو ما إذا كان الحكم متوافراً متاحاً لكل الأشخاص دون اعتبار لثروتهم الشخصية الخاصة أم أنه محدود بالأشخاص المحتاجين، على أساس أن النص

= تؤكل، فإن الفقهاء المسلمون رأوا أن هذا التعبير العام قصد منه إيصال قاعدة عامة بأن أكل هذا النوع من الصيد جائز.

(1) المرجع السابق.

(2) تقي الدين علي بن عبد الكافي السبكي، **الإبهاج في شرح المنهاج على منهج الوصول إلى علم الأصول لقصائد البيضاوي**، تحقيق شعبان محمد إسماعيل، 3 مجلدات، القاهرة: مطبعة الكليات الشرعية، 1981-1982، 2: 1004-1005.

(3) لمراجعة تفاصيل هذا المفهوم المعقد والمتنوع الذي يقع تحت مفهوم الربا انظر مقالة:

Mohammad Fadel, "Riba, Efficiency and Prudential Regulation: Preliminary Thoughts", in *Wis. Int'l L.J.*, 25 (2008), pp. 655-702.

أعطى هذا الإذن لسؤال بينما تقصر أقلية الحكم على المحتاجين[1]. وهناك مثال آخر يشمل آية قرآنية تنص على: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةَ وَٱلدَّمَ وَلَحْمَ ٱلْخِنزِيرِ وَمَآ أُهِلَّ بِهِۦ لِغَيْرِ ٱللَّهِ﴾، نجد أن الشافعي الذي أخذ هذه الآية على أنها ناتجة عن تفنيد جدلي لعادات العرب الجاهليين، وليس باعتبارها نصاً يشرح بالتفصيل القواعد الغذائية للمسلمين، ولقد تجاهلها عندما قام بصياغة المحظورات الإسلامية الغذائية[2]، لكن الإمام مالك طبّق النص بشكل عام لما نتج عنه، عنده، عندما نظر في نصوص أخرى، مثل الأحاديث التي تحرم أكل الحيوانات آكلة اللحوم، إذا اعتبرناها تشير إلى «كراهية» وليس إلى «تحريم»[3]. وقدم الزركشي (ت 1392 م/ 794 هـ) مثالا آخر للشافعي، وهو يستخدم ظروفاً للدوران أو الالتفاف على إمكانية تطبيق نص ما؛ فعلى عكس الأحناف الذين لا يرون أن المرتدة لا تقتل، يرى الشافعي أن معاملتها لا تختلف عن المرتد، رغم تحريم النبي - ﷺ - قتل النساء، لكن مع ذلك يجادل الشافعي موضحاً أن حديث تحريم قتل النساء، إنما يشير إلى نساء القبائل العربية غير المسلمة المعادية وليس للنساء المسلمات اللائي ارتددن عن الإسلام[4]. وكان هذا الاختلاف قد وصف من قبل بعض الفقهاء على أنه جزء من مشكلة أكبر هي

---

(1) السبكي، هامش 2 صفحة 77، ص ص 1004-1005.

(2) محمد بن بهادر الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، تحقيق محمود محمد تامر، 4 مجلدات، بيروت: دار الكتب العلمية، 2000، 2: 359-61.

(3) Yasin Dutton, *Original Islam: Malik and the Madhhab of Madina*, N.Y.: Routledge, 2007, p. 87.

(4) الزركشي، هامش 2 صفحة 78، ص ص 60-61.

قاعدة عامة ما لم تعد تخدم غرضها الأصلي يبقى مع ذلك تطبيقها بحسب شروطها أم تسقط لغياب العلة التي قامت لأجلها؟[1].

كما توضح هذه الأمثلة بجلاء، أنه نجد حتى بين أنصار عموم اللفظ أن هناك موافقة على الأخذ في الاعتبار سياقاً محسوساً في محاولة لإنتاج تفسير لمقصد المشرّع يظهر أنه معقول للمفسر. وهذه الحساسية العامة للسياق، مع ذلك، لا يظهر أنها تلعب دوراً في فهم الفقهاء لحديث أبي بكرة، رغم ذلك كما سيوضح القسم السادس، إذ لم يكن من الصعب القول بأن معنى أكثر تحديداً كان قد قصد حقيقة. وسيقدم القسم السادي الرأي القائل بأن الفقهاء المسلمين لم يحاولوا أن يبرروا تقديم قراءة أكثر تضييقاً لهذا الحديث ويعود ذلك ببساطة لوجود ثقافة ذكورية (إن لم تكن تقلل من شأن المرأة) واسعة القبول والانتشار عموماً، مما جعل الفقهاء غير مدفوعين بشكل كافٍ لأن يقوموا بتطبيق الأدوات النقدية المتوافرة، رغم ذلك، لديهم في تفسير هذا الحديث، الأمر الذي سيتغير في العصر الحديث.

4. نوع جنس الحديث وتفسيره وإطاره السردي:

بالنسبة إلى المسلمين السنّة، العلماء الذين قاموا بشكل نشط في جمع الأحاديث في القرنين التاسع والعاشر، لما أصبح لاحقاً يعرف بمجموعات كتب الحديث النبوي «الصحاح»، هم بشكل عام موضع تقدير وتبجيل للجهود التي بذلوها في جمع المادة التاريخية الأصيلة المعزوة إلى النبي ﷺ[2]. لكن مع ذلك، فإن عملية التأكد التاريخي

(1) المرجع السابق، ص ص 363-385.

(2) للحصول على مقدمة في دراسة الحديث في الإسلام السنّي وللأجناس =

الصارم من صحة تعاليم النبي - ﷺ - ما كانت هدفهم النهائي؛ فالبنية الأساسية لجنس كتب الحديث، وبالذات قرار جامع الحديث أين يضع حديثاً ما في صحيحه أو مصنفه، وأحياناً نجد تعليقات تحريرية دقيقة أو تغيرات دقيقة (على سبيل المثال، فيما يخص حذف أو زيادة معلومات خاصة عن خلفية النص) معاً تقدم دليلاً على أن بعض جامعي الأحاديث كانوا أيضاً منخرطين في مشاريعهم التفسيرية الخاصة وأرادوا أن تقرأ نصوصهم بطريقة معينة.

ولتقدير قيمة كيف أن السياق الأدبي قد يشكل استيعاب أو فهم معنى حديث ما، قد يكون من المفيد تقديم مقدمة موجزة لأنواع أجناس الأحاديث المختلفة. والمجموعات التي تسجل روايات أصلية مختلفة عديدة من هذا النوع تقع في ثلاثة أجناس مختلفة؛ الجنس الأول، ويعرف بالمصنف، والتي يشكل فيها مصنف ابن ابي شيبة مثالاً ممتازاً، ظهرت في النصف الثاني من القرن الثامن الميلادي. ويشمل هذا العمل مادة حول لاهوت وتاريخ الأمة المسلمة المبكرة والقانون، ولقد رتب ابن أبي شيبة مادته بحسب الموضوعات. وعلى غير شاكلة كتب حديث متأخرة، فقط جزء صغير من مادته يشكل أحاديث نبوية. إضافة إلى ذلك، كانت العناية في أن يشمل فقط مواد ذات قيمة تاريخية، كما هو واضح من غياب سلسلة موثوقة من

= المختلفة لأعمال الحديث انظر:

Jonathan Brown, *Hadith: Muhammad's Legacy in the Medieval and Modern World*, Oxford: Oneworld, 2009.

وعلى وجه الخصوص الفصل الثاني، **نشر وجمع الأحاديث النبوية**، ص ص 15-66.

الأسانيد[1]. أما الجنس الثاني، فهو ما يُعرف بالمسند ولقد ظهر هذا الجنس في أواخر القرن الثامن وأوائل القرن التاسع، وكان استجابة لضرورة وجود مادة تنسب للنبي - ﷺ - أكيدة الصحة بشكل صارم. وعلى غير شاكلة المصنفات، والمادة العلمية الواردة في المسند مرتبة أبجدياً باسم الراوي الأول للحديث، وكان هذا الجنس على وجه الخصوص واسع الشعبية عند نقاد الحديث، الذين بالنسبة إليهم دراسة السند كانت أداة نقدية حاسمة فيما يخص التقييم والتأكيد على صحة أي نص تاريخي[2]. ويشكل مسند ابن أبي شيبة نموذجاً نموذجياً لهذا الجنس. والجنس الثالث للبحث الحديثي المبكر كان يوصف بجنس المصنف الأقدم مع وجود معايير تاريخية صارمة لنقاد الحديث لإنتاج أعمال منظمة بحسب الموضوعات، لكنها محصورة بشكل كبير في ذكر الأحاديث النبوية فقط التي روي أنها يمكن الوثوق بصحتها اعتماداً على مناهج النقد التاريخي التي طورها علماء الحديث[3]. وتعتبر مجموعات البخاري والترمذي والنسائي أمثلة على هذا الجنس. وأخيراً، هناك مجموعات الحديث الموسوعية التي وظيفتها الأساسية على ما يظهر هي أن تشكل مراجع لغير المختصين، ولقد أُنتجت في الفترة ما بين القرن الخامس عشر والثامن عشر أعمالٌ من مثل **كنز الأعمال** و**مجمع الزوائد** و**كشف الخفاء** و**الجامع الصغير** وجميعها أمثلة على هذا الجنس أو النوع من الكتابة[4].

---

(1) المرجع السابق، ص ص 25-28.
(2) المرجع السابق، ص ص 28-31.
(3) المرجع السابق، ص ص 3-34.
(4) المرجع السابق، ص 59.

وعندما يُبذل اهتمام دقيق للسياق السردي الذي تظهر فيه هذه الحادثة، بإمكان الفرد أن يتحدث أو يتكلم بشكل مفيد له معنى أن رواية الأحاديث لها تبعات مادية مختلفة. فكما سنوضح أدناه، واحد فقط من مجموعات الحديث هذه سنن النسائي، يقدم ارتباطاً واضحاً بين حديث أبي بكرة والصفات المطلوبة للحصول على منصب سياسي[1]. والمواقع التي وضع البخاري فيها الحديث، تقترح مع ذلك قراءة للنص تعمل على تأكيد صحة نبوءة النبي - ﷺ - أكثر من أي اهتمام آخر[2]، وضرورة البقاء على الحياد في أوقات وجود حرب أهلية[3]. بينما، قيمة البعد التنبئي التي أعطاها البخاري للنص، ولكن في شكل مختلف تماماً عما فعله غيره: إذ بينما مكان وضع البخاري الحديث في مكان محدّد يشير إلى حادثة معينة في بلاد فارس كما يذكر راوي قول النبي - ﷺ - نجد أن مكان وضع ابن أبي شيبة للحديث يقترح أنها كانت نبوءة بتدخل عائشة إلى جانب الخاسر في أول حرب أهلية مسلمة[4].

لتوضيح هذه النقطة، سأتحول الآن إلى الروايات المختلفة لهذه الحادثة كما رويت في مجموعات الحديث التي ذكرناها في القسم الثاني أعلاه. فنجد أن المسانيد وموسوعات الحديث تتشابه بشكل سطحي في أنها معاً تقلل من شأن جعل صوت المجموعة الحديثية في أن تفسير النص يحمل أية قيمة، بفعلها هذا قد يكون لها تأثير تعضيد

(1) انظر النسائي، المذكور في هامش 1 صفحة 65.
(2) انظر ابن حجر، المذكور في هامش 3 صفحة 67.
(3) انظر ابن حجر، المذكور في هامش 4 صفحة 67.
(4) انظر الترمذي، المذكور في هامش 4 صفحة 64.

وتقوية مقاربة صورية لتفسيرهم. وهذه الصفة، بينما تظهر كما لو أنها مقصودة في مجموعات الحديث الموسوعة (فجامعوها أخرجوا الحقائق التي تشكل خلفية النص حتى لا يشملوا سوى ما يعد معيارياً له علاقة؛ أي ذكر كلمات أو أفعال أو ملفوظات النبي - ﷺ - فقط، إلا أن الأمر عرضي غير مقصود في المسانيد من أمثال مسند ابن حنبل الذي احتفظ بتمامية السياق لكل رواية، على الأقل إلى درجة أن الرواة الأصليين لروايات ظن أنها ذات صلة بالموضوع. وهذه الصفة في موسوعات الحديث متسقة مع النزعة الصورية للفقه الإسلامي في مرحلة ما بعد التأسيس ومع ممارسة فقهاء يذكرون أو يوردون الأحاديث النبوية المروية في ما يخص حوادث معينة في شكل قواعد قانونية تتجاهل خصوص عبارة النبي - ﷺ - على سبيل المثال: «الولد للفراش» وعبارة «الخراج بالضمان»[1].

ولقد جمعت موسوعات الحديث على وجه الخصوص حتى تجعل عمل الفقهاء أسهل، وذلك عن طريق جمع كل الأحاديث القانونية في مصدر واحد مريح. وبينما هذه الموسوعات عندما قدمت ذكر معلومات ذات صلة للقارئ يمكن أن تسمح له، إذا رغب، أن يقرأ الرواية كاملة في المجموعات الأصلية كما أوردها الرواة؛ فهو لا

(1) محمد بن يزيد بن ماجة، سنن ابن ماجة، تحقيق بشير عوض معروف، 6 مجلدات، الطبعة الأولى، بيروت: دار الجيل، 1998، 3: 576.

(2) انظر مقالة:

Mohammad Fadel, "Ibn Hajar's Hady al-Sari: A Medieval Theory of the Structure of al-Bukhari's al-Jami al-Sahih, Introduction and Translation", in *Journal of Near Eastern Studies*, 54:3 (1995), pp. 161-197 at 164.

يحتاج بالتأكيد أن يقوم بفعل هذا، وبالذات منذ توافر هذه الطريقة المختصرة في إيراد الحديث، والتي كانت متسقة مع النزعة الصورية القانونية التي سيطرت على الفقه الإسلامي في فترة ما بعد التأسيس.

أما كتب الصحاح/ السنن التي جمعها البخاري والترمذي والنسائي، على عكس ذلك، منظمة بحسب الموضوعات. ويعكس مكان وضع حديث ما في هذه الكتب كيف أراد المؤلف قارئه أن يفهم النص. وهذا الجانب في صحيح البخاري على وجه الخصوص معقد، وكان موضع نقد لتعليقات علمية من باحثين مسلمين. فعلى غير شاكلة أصحاب المسانيد، نجد صوت البخاري التفسيري يقف في بؤرة مركز عمله: فلقد رتب مادته تحت مسميات فصول مختلفة، تأخذ في حالات عديدة مواقف معيارية واضحة، تقريباً توجه القارئ إلى النتيجة التي ينبغي أن يأخذها من المادة التي يرويها[1].

في المقابل، نجد أن سنن الترمذي والنسائي تحتل موضعاً يتوسط بين الطرفين، بين المسانيد التي لا تأخذ أي موقف تفسيري فيما يخص مادتها التي ترويها، وبين صحيح البخاري الذي يأخذ أسئلة تفسيرية بوصفها مركزية لبنيتها. فبينما ينظم كل من الترمذي والنسائي مروياتهم بحسب الموضوعات، فإنهم لم ينخرطوا في مجادلات خلافية (علنية) بالشكل الذي نجده عند البخاري. وفي الوقت نفسه، تعكس الطريقة التي نظموا بها مروياتهم فهمهم الذاتي للمرويات المقدمة. وعندما يقوم البخاري بتحديد مكان هذا النص مقارنة بطريقة الترمذي والنسائي، تظهر فوارق مهمة. فلقد أورد

(1) ابن حجر العسقلاني، المذكور في هامش 3 صفحة 67، ص ص 8-161.

البخاري الحديث في فصلين من صحيحه، كتاب **المغازي**، وقسم المراسلات الدبلوماسية مع خسرو وقيصر وفي فصل الحروب والخلافات الأهلية «بينما نجد أن الترمذي، مع ذلك، وضع الحديث فقط في الفصل الذي تناول الخلافات الأهلية ووضعه، النسائي فقط في الفصل الخاص بقواعد القضاة».

وبالاعتماد على المكان الذي وضع فيه البخاري هذا الحديث، يظهر أنه نظر إليه بشكل أساسي في سياق صلات النبي الدبلوماسية مع القوى المجاورة لبيزنطة وبلاد فارس، وبشكل ثانوي كدليل على كيف ينبغي أن يكون عليه السلوك الشخصي في وقت الحروب أو الخلافات الأهلية. والحديث الذي يسبق رواية حديث أبي بكرة في صحيح البخاري متسق مع هذه القراءة. يخبرنا ذلك الحديث أن النبي - ﷺ - أرسل رسالة دبلوماسية لحاكم بلاد فارس، الذي بعد أن قرأها قام بتمزيقها في إشارة إلى عدم اكتراثه بها. ويورد البخاري أنه عندما عرف النبي - ﷺ - بما جرى لمبادرته الدبلوماسية دعا الله أن يدمر الدولة الفارسية (فدعا عليهم رسول الله أن يمزقهم كل ممزق)[1].

---

(1) يكرر البخاري، على غير شاكلة الترمذي والنسائي الأحاديث في فصول مختلفة من كتابه حتى يظهر ما يؤمن به من معاني وتبعات ذلك الحديث، انظر فاضل، المذكور في هامش 5 صفحة 77، ص 183. ولأنه أورد في كتابه فصلاً مطوّلاً خصصه كلياً لقضايا أسلوب الحكم، كتاب الأحكام، نجد ابن حجر، المذكور في هامش 3 صفحة 67، صفحات 13: 139-268 يذكر فشله في إيراد حديث أبي بكره في ذلك الفصل يقدم أساسا معقولا إلى الوصول إلى نتيجة أنه لم يقم بذلك لأنه لم ير أن لها صلة بالأهمية السياسية. ولا يمكن الوصول إلى النتيجة نفسها بشكل مؤكد في ما يخص الترمذي، إذا أخذنا في الاعتبار أنه لم يورد بشكل عام الحديث نفسه في كتابه.

وهذا يقترح أن الحديث موضع الدرس، على الأقل من وجهة نظر البخاري، يقدم دليلاً على صدق نبوءة النبي - ﷺ - على أن دولة الفرس ستسقط قريباً، وهو ما وقع مباشرة بعد وفاة النبي ﷺ[1].

فلقد أكد اثنان من شراح الحديث من القرن الخامس عشر، ابن حجر العسقلاني (ت 1449 م/ 853 هـ) وبدر الدين العيني (ت 1451 م/ 855 هـ)[2] على السياق الفارسي لهذا الحديث (النص) في شروحهم على صحيح البخاري. وفسر ابن حجر كيف أن وضع البخاري لحديث أبي بكرة في القسم الذي يتناول نشاطات النبي الدبلوماسية، وذلك بسبب «أن خاتمة حكاية خسرو الذي مزق رسالة النبي، ونتيجة ذلك سلط الله ابن خسرو على والده، فاغتاله، بعدها قتل الابن إخوته وكانت نتيجة ذلك أنهم أجبروا على تعيين امرأة كحاكم لهم. ولقد أدى هذا إلى تدمير دولتهم ودمِّروا كما دعا النبي الله أن يفعل».

ويقدم ابن حجر وصفاً تفصيلياً للحرب الأهلية التي أسقطت الدولة الفارسية: فشرويه الابن الذي اغتال والده برويز حتى يصبح ملكاً، مات في غضون أشهر من قتله لوالده وملكه، ومن سخرية الأقدار، على يد والده. وفي رواية ابن حجر للحادثة، بعدما اكتشف أن ابنه كان المسؤول عن وفاته، خطط برويز للانتقام من ابنه. وللقيام بتحقيق ذلك، عند وفاته يقال إنه وضع سماً جعله في إناء في الخزينة الملكية، وكتب عليه أنه مادة جنسية فعّالة، وكان على يقين أن ابنه

---

(1) بدر الدين محمد أحمد العيني، **عمدة القاري**، بيروت: إدارة الطباعة المثيرة، 1970.

(2) ابن حجر، المذكور في هامش 3 صفحة 67، ص 162.

سيتناولها. وبالتأكيد، شيرويه اكتشف الإناء بعد ذلك، وشرب ما فيه ومن ثم مات، لكنه قبيل تناوله للسم كان قد قتل كل إخوته ليضمن حكمه، لكن وبسبب ما فعله والده، لم يعمر طويلاً بحيث ينجب وريثاً ذكراً. ونتيجة ذلك، أصر الفرس أن يعينوا بوران، ابنة شيرويه كحاكم جديد عليهم[1]. ويقدم العيني تفاصيل إضافية لدعم رأي البخاري القائل بأن غرور الحاكم الفارسي كان السبب في سقوطه، راوياً أن «خسرو» لم يمزق رسالة النبي، ولكنه أيضاً سخر منها بغرور قائلاً: «هل يجرؤ على مخاطبتي بهذه الطريقة رغم أنه (أي النبي محمد - ﷺ -) عبد؟»[2].

وتحافظ رواية الترمذي على فكرة أن النبي - ﷺ - قال هذه العبارة فيما يخص تطورات سياسية في بلاد فارس، لكنه على غير شاكلة البخاري، لم يورد أية معلومات تتصل بتبادلات النبي الدبلوماسية مع بلاد فارس. وبناء على ذلك، عبارة النبي - ﷺ -

(1) العيني، المذكور في هامش 1 صفحة 86، 8: 85.

(2) يعالج كتاب **الفتنة** موضوع الحرب الأهلية والأحداث التي قيل إنها وقعت في الأيام الأخيرة منها. ولمناقشة هذا يتوجب على المرء أن يأخذ وجهة النظر القائلة بأن إيراد هذا الحديث تحت عنوان كل من البخاري والترمذي يفترض موقفهم وعلى أن إشارة «للأيام الأخيرة» هو افتراض مواقع القيادة السياسية للنساء. وبينما هذه الإمكانية لا يمكن استبعادها فإن تفاصيل تبعات ذلك فقدت عند ابن حجر، الذي لا يرى أية صلة بين الحديث و«الأيام الأخيرة». وفي تعليقه على هذا الحديث في كتاب الفتنة، يلاحظ أنه بينما أبو بكرة اتفق مع موقف عائشة خلال الفتنة الأولى، أي ضرورة الثأر من قتلة عثمان، إلا أنه اتخذ موقفاً مسالماً بخصوص الحرب بين المسلمين، ابن حجر، المذكور في هامش 3 صفحة 67، ص ص 70-71.

العامة عندما أخبر أن امرأة قد عينت حديثاً كقائد أو حاكم لهم قال «ما أفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة»، وفي سنن الترمذي تأخذ العبارة مظهر تعليق موضوعي للمراقب أو ملاحظ غير مهتم أو معني بالأمر، وليس نبوءة بسقوط وشيك. وإيراد الترمذي للحديث في كتاب **الفتن**، في الوقت ذاته، يقترح أنه رأى الحديث يشكل بشكل أساسي درساً في أهمية الحياد في ما يتعلق بسياق الفتنة (الحرب الأهلية)، وهو أمر تمّ التأكيد عليه من خلال تغيير كلمات حديث أبي بكرة التي أوردها مستخدماً كلمة «يحمي» بدلاً من «يفيد»[1].

وعلى شاكلة البخاري، وضع ابن أبي شيبة الحديث في سياق نبوئي، لكنه جعله مرتبطاً بدور عائشة العاثر في الفتنة الأولى. وروى هذا الحديث في فصله الذي خصصه للفتنة الأولى «كتاب الجمل»، وقد سبقه مباشرة بحديثين يعزوان للنبي - ﷺ - معرفته المسبقة بالفتنة. ويورد ابن أبي شيبة أن النبي - ﷺ - قال، يفترض موجهاً

---

(1) Mohammad Fadel, "Two Women, One Man: Knowlegle, Power and Gender in Medieval Sunni Legal Thought", in *Int'l J. Middle East Studies*, (1997), pp. 185-204 at 196.

(مع ملاحظة آراء الأقلية التي سمحت للنساء أن يكن قاضيات) للحصول على معالجة شاملة حول النساء كقاضيات في منظور الفقه الإسلامي الوسيط انظر:

Karen Bauer, "The Gender Hierarchy and the Question of Women as Judges and Witnesses in Pre-Modern Islamic Law".

وهي مقالة ستنشر في مجلة المجمع الأمريكي الشرقي. وللاطلاع على مراجعة عامة حول النساء كقاضيات في الأنظمة القانونية للدول العربية الحديثة، انظر:

Monique C. Cardinal, "Why Aren't Women Shari'a Court Judges? The Case of Syria", in *Islamic Law and Society*, 17: 2 (2010), pp. 185-214.

كلامه لزوجاته: «أيكن ستكون صاحبة الجمل؟ أي سيكون قتال عظيم لكنها ستعيش»، ويروي ابن أبي شيبة أيضاً حديث أبي بكرة بوصفه أنه قال عندما سئل لماذا لم ينضم إلى القوات البصرية وقت الفتنة، أنه سمع النبي - ﷺ - يقول: «جماعة ستثور وسيفشلون ولن ينتصروا، وسيكون قائدهم امرأة، لكنهم من أهل الجنة». ويورد ابن أبي شيبة مباشرة بعد هذين الحديثين حديث أبي بكرة. ويورد حديث أبي بكرة بأنه سمع النبي - ﷺ - يقول: «ما أفلح قوم ولوا أمرهم للمرأة». وفي رواية ابن أبي شيبة كان الحديث ذروة التنبؤ بخسارة عائشة المعركة. وهكذا، فإن ابن أبي شيبة يفسر للقراء لماذا شعر أبو بكرة بأنه محظوظ: فلقد هرب من مصير رفاقه البصريين الذين انضموا إلى جيش عائشة، ويعود ذلك فقط، لأنه سمع من النبي نفسه نبوءات قادته إلى أن يصل إلى نتيجة أن حملة عائشة ستنتهي إلى الفشل.

وأخيراً، فإن النسائي وبشكل فريد بين أصحاب السنن روى حديث أبي بكرة في كتاب **أدب القضاة**. ولقد قدمت الرواية بعبارة قصيرة، «باب النهي عن استعمال النساء في الحكم». وتقترح العبارة أن النسائي رأى أن الحديث يؤسس للذكورة بوصفها أحد الشروط الضرورية للقيام بالخدمة في منصب عام. وقد يفسر هذا لماذا حذف النسائي عبارة أبي بكرة «عندما جاءت عائشة إلى البصرة، تذكر حديث النبي»، على الرغم من أن النسائي أوردها ورواة النسائي هم رواة الترمذي.

ورغم أن كل واحد من هؤلاء المحدثين - ابن أبي شيبة والبخاري والترمذي والنسائي - أورد تقريباً النص نفسه، من المصادر

نفسها تقريباً، إلا أن مكان وضعهم للنص داخل أطر أعمالهم (كتب الحديث) يختلف في اعتبارات مهمة؛ فكل واحد منهم يقترح تفسيراً مختلفاً لنص الحديث. وتفرض التحديات التفسيرية بسبب مكان وضع هذا الحديث في جنس (نوع) كتب الصحاح/ السنن، لكن مع ذلك، كل هذه الاختلافات غابت بشكل كبير عند جامعي موسوعات الحديث التي ظهرت فيما بين القرنين 15 و18. فعلى ما يظهر هذه الأعمال تأثرت بالمفهومات الصورية للفقه، ممّا جعلها تحصر نفسها بالعناصر الحرفية الشكلية لتعاليم النبي - ﷺ - أي أقواله وأفعاله ونواهيه. وكانت النتيجة أن جعلوا الإطارات السياقية التي أوردها أصحاب جنس الصحاح/ السنن غير ذات بال.

5. حديث أبي بكرة في كتب الفروع في الفقه:

أوضح القسم الرابع من هذه المقالة، كيف أن الحديث نفسه يمكن، وفي الحقيقة كان، قد فهم بطرق مختلفة، اعتماداً على سياق الرواية التي يظهرون فيها. وسيكشف هذا القسم بشكل إضافي العلاقة بين النص والسياق والمفسر عن طريق كيف استخدم هذا الحديث في كتب فروع الفقه، وذلك عن طريق اعتبار كيف فسر الفقهاء هذا الحديث في ما يتعلق بقواعدهم الحاكمة للشروط الواجب توافرها لمن يتولى منصباً عاماً.

تتطلب كتب الفروع الإسلامية عموماً في من يتولى منصباً عاماً أن يكون ذكراً. وبناءً على ذلك، يسمح فقط للرجال أن يكونوا على رأس الدولة الإسلامية (الإمام أو الخليفة). وتنطبق الشروط نفسها على القضاة في المحاكم الإسلامية كذلك، مع وجود أقلية من الفقهاء

المسلمين فقط سمحوا بتعيين قاضيات[1]. ولم يكن التمييز ضد النساء أمراً فريداً خاصاً بالنظام القانوني الإسلامي لما قبل القرن التاسع عشر، فهو في هذا لم يكن حالة استثنائية[2]. وهناك سؤال أكثر تعقيداً هو تحديد وبشكل دقيق الدور الذي مارسه هذا الحديث في إنتاج هذه المفاهيم التمييزية أو كيف برر قيامها. وكتب الفروع التي بقيت من الـ 300 سنة الأولى من التاريخ الإسلامي، على سبيل المثال، لا يظهر أنها أوردت هذا الحديث لتبرير استبعاد النساء عن المناصب العامة، وهي حقيقة تقترح أن هذا الحديث لعب دوراً تبريرياً فقط فيما بعد حصول الاستبعاد، ولم يكن مع ذلك «سبباً» للتمييز الذي نشهده في القواعد الفقهية[3].

---

(1) انظر على سبيل المثال:
Rachel Dulitz, "A King... and not a Queen", in *JOFA (Jewish Orthodox Feminist Alliance) Journal*, (2004), pp. 7-9.
(والمقالة تصف التحريمات اليهودية قبل الحديثة ضد ممارسة المرأة مواقع قيادية على الرجال سواء كحاكمة أو قاضية أو شاهدة والتحولات الحديثة لهذه الممارسة) وأود هنا أن أشكر راستيل أوكليس لإرشادها لي إلى هذا المرجع.

(2) للوصول إلى هذه النتيجة يبحث عن استخدام عبارة «لن يفلح» وعبارة «ما أفلح» في المجموعات الرقمية للنصوص العربية المسماة المكتبة الشاملة التي تشمل بعض المصادر الرئيسة لأعمال مبكرة، من مثل **المدونة الكبرى وكتاب الأم والمبسوط**. ولمسح استخدام الفقهاء المتأخرين لهذا الحديث لتبرير استبعاد النساء عن المناصب السياسية، انظر باور، الهامش 1 صفحة 88.

(3) علي بن محمد الماوردي، **الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي**، تحقيق علي محمد معوّض وغيره، 19 مجلداً، بيروت: دار الكتب العلمية، 1999، 16: 156 وكذلك أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروز آبادي الشيرازي، **المذهب في فقه الإمام الشافعي**، تحقيق محمد مصطفى زحيلي، 6 مجلدات، دمشق: دار القلم 1992، 5: 471-472.

فلقد كان الأمر بالتأكيد كذلك، فعندما ارتفعت وتيرة عملية تشكيل التعليم الفقهي، مع إدماج المناظرات الفقهية والدراسة الرسمية للاختلافات أو الخلافات الفقهية، كانت هذه الأمور عاملاً مسرعاً بالإشارة المرجعية المتزايدة لهذا الحديث في الرسائل الفقهية. فينكر الماوردي (ت 1058 م/ 450 هـ)، وهو فقيه شافعي مرموق، الحديث ليبرر القاعدة الشافعية القائلة بأن الرجال فقط هم من يقومون بدور القضاء[1]، مفنداً وبشكل علني آراء من يعارضون هذا الرأي من أمثال محمد بن جرير الطبري (ت 923 م/ 310 هـ) الذي سمح للنساء أن يتولين القضاء في كل أنواع القضايا، ويفند رأي الأحناف الذين سمحوا للنساء أن يتقلدن منصب القضاء، لكن فقط في غير قضايا الحدود[2]. ولقد ناقش القاضي الأندلسي القاضي المالكي والأشعري من حيث العقيدة والذي عاش في القرن (12) أبو بكر بن العربي (ت 1148 م/ 543 هـ) هذه القضية في سياق تفسيره لقضية بلقيس كما وردت في القرآن. وفي ثنايا تفسيره، اعتمد على هذا الحديث بوصفه دليلاً قاطعاً على أن المرأة ليست فقط عاجزة عن أن تتولى مكان الخليفة في الدولة الإسلامية، وإنما أيضاً بالاقتراح أن النساء لا يستطعن أن يكنّ قاضيات. وبالفعل، ذهب ابن العربي إلى ما هو أبعد، إذ هو نفى أن يكون الطبري، الذي يصفه بـ«إمام الدين» أن يكون قد قال بالرأي الذي يعزى له بخصوص القاضيات، وهو موقف يرى ابن العربي، وبشكل واضح، يعتبره فرية. ولقد عبر أيضاً عن

---

(1) المرجع السابق، 156.

(2) محمد عبدالله بن العربي، **أحكام القرآن**، تحقيق محمد بكر إسماعيل، 4 مجلدات، القاهرة: دار المنار، 2002، 3: 457.

شكوكه، أن أبا حنيفة قد سمح فعلاً للنساء تقلد منصب القضاء، حتى في قضايا غير الحدود. ويفسر بدلاً من ذلك رأي أبي حنيفة بأنه سمح للنساء العمل فقط كوسيطات (يحتكم لهن) في القضايا الخاصة التي تكون فيها شهادة الأنثى مقبولة، مثل الخلافات في عقد ما أو قضايا تتعلق بالنفقة أو ربما تتعلق بتعيين نساء لقضايا معينة، ولكن ليس أن يقمن بممارسة القضاء العام. ويرفض الروايات التاريخية التي تقول إن عمر بن الخطاب، الخليفة الثاني، عين امرأة كمحتسبة للسوق في المدينة، ويرى أن هذه الروايات من دسائس المبتدعة[1]. وبالتأكيد ما إن حل القرن الثالث عشر، حتى كانت الإشارة المرجعية لهذا الحديث قد أصبحت شائعة عامة في كتب المالكية والحنابلة[2] وأصبح معياراً وشرطاً في كتب الفقه التي ظهرت فيما بعد القرن الثالث عشر في كل

---

(1) انظر على سبيل المثال، موفق الدين عبدالله بن أحمد بن قدامة، **المغني**، تحقيق عبدالله بن عبدالمحسن التركي وغيره، 15 مجلداً، القاهرة: هجر، 1986، 14: 12-13 (حنبلي)، وأحمد بن إدريس القرافي، **الذخيرة**، تحقيق محمد حجي، 14 مجلداً، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1994، 10: 21 (مالكي).

(2) الفاسي عبدالله محمد بن أحمد بن أحمد، **على تحفة الحكام في نكت العقود والأحكام**، تحقيق حسن بن رحال المديني وعبداللطيف حسن عبدالرحمن، 2 مجلد، بيروت: دار الكتب العلمية، 2000، 1: 20 (مالكي) وعلي بن عبدالسلام التوسعي، **البهجة في شرح التحفة**، تحقيق محمد عبدالقادر شاهين ومحمد التاودي، 2 مجلد، بيروت: دار الكتب العلمية، 1998، 1: 136 (مالكي) وموفق الدين عبدالله بن أحمد بن قدامة، **الكافي في الإمام أحمد بن حنبل**، تحقيق محمد فارسي وسعد عبدالحميد السعدني، 4 مجلدات، الطبعة الأولى، بيروت: دار الكتب العلمية، 1994، 4: 222 (حنبلي).

المدارس الفقهية الإسلامية وبالذات الشافعية[1].

وإذا كان علينا أن نصدق ابن العربي، فإن الخلاف حول قدرة النساء على تقلد المناصب السياسية، كان محتدماً بقوة، حيث أصبح موضوع مناظرات علنية في بلاط أمير بغداد البويهي، عضد الدولة (ت 982 م) ابن جادل أبو الفرج ابن الطرار (ت 1000 م/ 390 هـ) - وكان قائد فقهاء شافعية بغداد في ذلك الوقت، الأمر مع قاض مالكي وأشعري معروف هو أبو بكر الباقلاني (على الأقل بحسب ما يقول ابن العربي)[2]، إلا أنه كان، مع ذلك، مشحوناً بالدفاع عن رأي الطبري، بينما دافع الباقلاني عن رأي الأغلبية.

ولقد ذكر الطرّار النقاط الآتية لدعم صدقية القول بتعيين النساء قاضيات: قصد أو هدف القانون هو أن يقوم القاضي بإمضاء القواعد القانونية ويسمع الدليل الذي له صلة بتلك القواعد وأن يحل المنازعات بين المترافعين، والمرأة قادرة كالرجل في القيام بهذه الأمور (وذلك يمكن من المرأة كإمكانه من الرجل). ويظهر أن جواب

---

(1) أورد ابن خلكان اسمه الطرار أو الطرر وليس الطارر وأورد اسمه الكامل المفدى بن زكريا النهرواني ووصفه على أنه من أتباع الطبري وليس فقيهاً شافعياً. ابن خلكان، **وفيات الأعيان**، تحقيق إحسان عباس، 8 مجلدات، بيروت: دار صادر، 1973-74، 5: 221-224.

(2) ابن العربي، المذكور في هامش 2 صفحة 92، 3: 457 والمدهش أن الحساسيات الديمقراطية الحديثة لم تغب كثيراً عن تفكير ابن العربي، فعلى سبيل المثال، نجد أن توماس جيفرسون نفسه يقال إنه قال «لو كانت دولتنا ديمقراطية نقية فإننا سنستعبّد من مناقشتنا. . . النساء اللاتي ينبغي أن يختلطن مع الرجال في الاجتماعات، حتى نمنع تدهور قضايا الأخلاق». انظر:
Ruth Bader Ginsburg, "Sexual Equality Under the 14th and Equal Rights Amendments", in *Washington University Law Quarterly*, (winter 1979), pp. 161-178 at 172.

الباقلاني قد اعتمد على الإجماع بأن النساء يمكن أن يكنَّ خلفاء رغم حقيقة أن النساء قادرات على القيام بكل ما يقوم به الخليفة (أن الغرض منها [الإمامة الكبرى] حفظ الثغور وتدبير الأمور وحماية الحياض وقبض الخراج ورده على المستحقين، وذلك يتأتى من المرأة كتأتيه من الرجل)، ويرفض ابن العربي آراء الاثنين معاً، قائلاً: إن المرأة لا يمكن أن تكون قاضية ولا خليفة، لأنه من بين أمور أخرى عديدة، ليس مسموحاً لها أن تختلط بالرجال[1].

والجدل بين الطرّار والباقلاني ينذر بمعضلة القانون الإسلامي الحديث: إذ كيف يمكن حلّ التزام بوصفه نظاماً عقلانياً يعمل من أجل تحقيق أهداف ملموسة، كتلك التي شرعت في قانون الخلافة، لكنها مبررة بالاعتماد على نصوص تاريخية تحمل معنى واضحاً قد يتعارض مع العقلانية التي يقوم القانون على خدمتها، مثل الإجماع على تحريم قيام النساء بمنصب الخليفة؟ والمهم هو أنه بينما يوافق كل من الطرّار والباقلاني على أنه أمر عقلاني، أن النساء لهن الصفات نفسها التي للرجال للقيام بأعباء المناصب العامة، بما في ذلك منصب الخليفة، إلا أن الباقلاني يرى ضمناً أن وجود إجماع حول تحريم تعيين امرأة لمنصب خليفة يبرهن بشكل قاطع على أن الإمكانية العقلانية في حد ذاتها، غير كافية لحل الخلاف في هذا الجدل.

ففي الفترة قبل الحديثة، عندما كان هناك ربما قلة من النساء ممن

(1) انظر على سبيل المثال القرضاوي، هامش 1 صفحة 61، ص 169 (الذي يعزو ندرة وجود النساء في مواقع السلطة تاريخياً لقلة تعليمهن النسبية وهي حقيقة لم تعد قائمة في العصر الحديث، فإن هناك ملايين النساء المتعلمات واللائي لهن قدرات تشبه وتساوي، بل وتفوق على ما لدى بعض (الرجال).

تعلمن الفقه، ومن ثم هن قادرات على العمل كقاضيات، ربما كان الأمر نسبياً أقل تكلفة على الباقلاني وغيره من الفقهاء أن يثيروا فكرة اللاعقلانية الملموسة في سياق مجادلة، ربما كان من المؤكد في بغداد القرن العاشر كانت تشكل فقط اهتماماً نظرياً. لكن في العصر الحديث، لأن عدد النساء القادرات على ذلك موجودات وبأعداد كبيرة والعديد من هؤلاء النساء المتمكنات هن جزء من طبقة علماء الدين، يصبح أمراً مكلفاً جداً، خاصة إن كان يقول بالتحريم، فأن يتبنى عالم ما موقف الباقلاني في التقليل من شأن المسألة أصبح غير ممكن[1]. لهذا ليس من المستغرب أن ترى على الأقل بعض الفقهاء المسلمين المحدثين تخلوا عن هذا الرأي بشكل كلي، وهو موضوع سيتناوله القسم 6 و7 من هذه المقالة بشيء من التفصيل.

مع حلول القرن الرابع عشر على الأقل، توصلت بعض مدارس المذاهب الفقهية السنية باستثناء الأحناف، في تبرير استبعادهم للمرأة عن المناصب السياسية على أساس أرضيات تتعلق بالوحي عموماً وعلى حديث أبي بكرة بشكل خاص. ولقد ولّد هذا بالتالي جواباً حنفياً، وهو أمر كان متوقعاً، ضرورة التفريق بين ما هو أخلاقي، وما هو قانوني والمطالبة لصالح ما ينشده القانون بالتوجه نفسه الذي اقترحه الطرار، والذي كان أول حنفي ثقة وجدته يقدم مثل هذه المقترحات هو كمال الدين محمد بن الهمام (ت 1457 م/ 861 هـ)؛ فاعتماداً على ما أصبح الآن رأي حنفي معيارياً[2]، يشرح ابن الهمام

(1) انظر فاضل، المذكور في هامش 5 صفحة 77، ص 196.

(2) محمد بن الأحد بن الهمام، **شرح فتح القدير للعاجز الفقير**، 8 مجلدات، الطبعة الأولى، بيروت: دار صادر، 197، 5: 485-586.

أن التقاضي، مثل تقديم الشهادة أمام قاض، هو عبارة عن إظهار للقوة العلنية العامة (من الولاية). ولأن القانون يعطي المرأة القدرة على الشهادة في المحكمة، فإنها إذاً لديها القدرة المشابهة في القيام بالفعل نفسه كقاضٍ في كل الحالات التي تسمح للمرأة بالشهادة[1]. وحديث أبي بكرة لا يلغي هذا المبدأ، لأنه بحسب ابن الهمام، إنما تحريمه يحدد فقط مسألة التعيين في منصب السلطة (الخلافة العامة)، وليس تحريم النساء ممن عُينَ قاضيات؛ فليس في الحديث ما يقترح أن أحكام امرأة عينت قاضية وأحكامها متوافقة مع القانون، تعد أحكاماً لاغية ببساطة لأنها امرأة[2]. ويطور زين الدين بن نجيم (ت 1562 م/ 969 هـ) الذي يذكر ما ذكره ابن الهمام، هذا الرأي مضيفاً على ذلك[3]. فهو يرى أنه على الرغم من أن للمرأة القدرة للعمل كقاضية، فإن الجهة التي عينتها ترتكب معصية بسبب هذا الحديث «ما أفلح قوم ولوا أمرهم لامرأة». ورغم أنه يؤكد على ارتكاب معصية في حق الجهة التي قامت بالتعيين، إلا أن ابن نجيم يذهب إلى ما هو أبعد من ابن الهمام في الاعتراف بشرعية النساء كفاعلات سياسيات، وذلك بقوله: «أما في ما يتعلق بالمرأة أن تقوم بدور حاكم كانت جارية للملك الصالح بن أيوب (ت 1249 م/ 547 هـ) حكمت مصر»[4].

---

(1) نفسه.

(2) عبدالله بن أحمد النسائي، **البهر الدافي**، شرح كنز الدقائق، 9 مجلدات، بيروت: دار الكتب العلمية، 1997، 7: 8-9.

(3) نفسه.

(4) انظر على سبيل المثال، محمد أمين بن عمر بن عابدين، **رد المحتار على الدر المختار شرح تنور الأبصار**، تحقيق عادل أحمد عبدالموجود وعلي =

ولذا، فإن فقهاء الأحناف فسروا هذا الحديث على أنه يخلق تحريماً أخلاقياً ضد تعيين النساء لمناصب عامة، لكنه لا يخلق تحريماً قانونياً لصحة أحكام المرأة القانونية[1].

وضع ابن الهمام الأرضية لهذه النتيجة التي تعارض البديهة؛ فهو يرى أن الوحي لا يقدم أي أساس للوصول إلى نتيجة ملموسة لقرار صحيح من طرف امرأة ينبغي أن يرفض إنفاذه ولا يوجد شيء في الوصي يقتضي أن المرأة المؤهلة تفتقد القدرة على القيام بالمناصب السياسية. لذا، فإن النساء لديهن القدرة على العمل كشاهدات في المحاكم الشرعية وعلى القيام بدور الوصي على وقف أو ولاية أمر يتيم. وبغض النظر عن ماهية العجز الذي تعاني منه النساء، فإنه أمر نسبي وليس مطلقاً، والأهم أنه مغر للنساء كطبقة، وليس كأفراد. وبناء على ذلك، فإن بعض النساء قد يكنَّ أكثر قدرة من غيرهن حتى من العديد من الرجال. لذا، عندما يأتي الأمر إلى تقييم قدرة المرأة على القيام بالقضاء، فإن القضية الوحيدة هي فيما إذا كانت قراراتها متوافقة مع القانون أم لا، وليس ما إذا كانت غير مؤهلة بسبب جنسها. يقلب، هكذا بمعنى ما، ابن الهمام القواعد الصورية ضد نفسها: فإذا كان حديث أبي بكرة عاماً في ما يتعلق بكل النساء،

= محمد معوّض، 14 مجلداً، بيروت: دار الكتب العلمية، 1994، 8: 142-143. وعبدالرحمن بن محمد شيخ زادة، **مجمع الأنهار في شرح مطلق الأخبار**، 2 مجلد، اسطنبول: بصنوي الحاج محرم أفندي، 1910، 2: 168.

(1) في الشرق الأوسط العربي (باستثناء المغرب) ووسط آسيا وشبه القارة الهندية، أصبح الأحناف، رغم أنهم مدرسة من مدارس الفقه السنية في أواخر وبداية العصر الحديث المدرسة الفقهية المهيمنة بحسب عدد الأتباع وكذلك بحسب القوة السياسية الفاعلية.

عندها، فإن المسألة قد تطبق على كل النساء فقط بحسب المعنى الظاهري، مما يترتب عليه أنها لا تنطبق على النساء القادرات حقيقة على القيام بمتطلبات المناصب التي عُين لها.

وفي العصر الحديث هذا الالتزام بالوظيفة العقلانية للقانون، بالإضافة إلى التجارب الاجتماعية الجديدة، قادت الفقهاء المسلمين الإصلاحيين للقول بضرورة القيام بمراجعة ملموسة للرأي الفقهي التاريخي الإسلامي الذي يحصر كفاءات النساء، لكن مع ذلك، حتى نتمكن من تقدير قيمة هذه التطورات علينا أن نقدر أولاً عمق تجذر (وسعة) الرأي الذي كان سائداً قبل القرن العشرين والقائل بأن النساء يفتقدن هذه القدرات.

6. النزعة الذكورية المسلمة والاستعباد المعياري للنساء من الحياة السياسية ومراجعية الحديث في ذلك:

كل من علماء الحديث في القرنين التاسع والعاشر، ومن ثم التعليقات العلمية على كل الأدبيات كما نشهدها عند ابن حجر وبدر العيني في القرن الخامس عشر، وكذلك بعض روايات كتب الفروع في الفقه خلال هذه الفترة، والتي تقترح إمكانيات كبرى لتمكين النساء من ممارسة السلطة السياسية ومن إمكانيات تحقيق ذلك في المجتمعات المسلمة قبيل القرن العشرين. وإذا ما أخذنا في الاعتبار وجود رأي يميل لصالح الأقليات واضح منتظم[1]. وكان هذا الرأي

---

(1) انظر أبو الفضل، المذكور في هامش 2 صفحة 63، ص ص 112-114 (الذي يناقش المشاكل التفسيرية المرتبطة بحديث أبي بكرة).

مفتوحاً نسبياً لإمكانية مساهمة أنثوية في الحياة السياسية العامة للأمة الإسلامية، نجد أنه أصبح أقل قبولاً من الناحية الفعلية أن يعزى إلى النظرية القانونية الإسلامية تهميش نظري أو واقعي فعلاً يصر على إبعاد النساء بعيداً عن الحياة السياسية العامة للأمة المسلمة.

فلماذا إذاً، لم ير فقهاء مسلمون (أحناف أو غير أحناف)، ضد الموقف المتسلط والمهيمن الذي ظهر على ما يبدو في حوالى عصر الماوردي، والذي يرى أن ظروف حديث أبي بكرة سمحت بالإحالة المرجعية القائلة بأن معنى أكثر تدقيقاً كان قد قصد؟ فالبخاري نفسه وضع هذا الحديث في سياق مراسلات النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ الدبلوماسية مع بلاد فارس وليس في باب القضاة، وحتى عبارة أبي بكر الغامضة بأنه استفاد (أو بحسب روايات مختلفة «حُمِي») من تذكره هذا الحديث: ففي النهاية، إذا ما انتبه أن حزب عائشة كان لا محالة سيخسر، لأن امرأة (عائشة) كانت تقودهم، يظهر أن ذلك هو المسار المعقول للقيام بالانضمام لقوات علي بدلاً من البقاء على الحياد. إضافة إلى ذلك لو كان أبو بكرة يؤمن حقيقة بأن هذا الحديث يحرم تفويض القيادة السياسية للمرأة، فإننا نتوقع منه أن يعترض على عائشة وحلفائها بدلاً من أن يكتفي بموقف الحياد[1]. وبحسب ابن أبي شيبة إضافة إلى ذلك، لم ينتقد على حلفاء عائشة على أساس أنهم شكلوا حلفاً مع امرأة ضده، بدلاً من ذلك انتقدهم لنقضهم قسم البيعة الذي كانوا قد أعطوه[2].

---

(1) ابن أبي شيبة، المذكور في هامش 2 صفحة 65، 7: 536-537.

(2) جاكسون، المذكور في هامش 3 صفحة 63، ص 193.

وكما لاحظ شرمان جاكسون، مع ذلك، لا يقدم الفقه الإسلامي؛ أي إرشاد عن كم هو شاق (أو حتى أين) على مفسرها أن يبحث عن دليل حسي يمكن أن يدلل على قصد تحديد مدى اللفظ العام أو حتى كيف يتم تحديد ما إذا كان ذلك الالتزام قد تُرك بشكل مُرض[1]. بدلاً من ذلك، يرى أنه من المستحيل فهم المحاولات الفقهية المبذولة لتحديد مدى نص من نصوص الوحي أو العكس، لقد فشلوا في القيام بذلك، دون الأخذ في الاعتبار دوافعهم واهتماماتهم الذاتية.

وافتراض جاكسون بخصوص أهمية الدوافع الذاتية تؤكده طريقة معاملة الفقهاء المسلمين المحدثين لهذا الحديث؛ فعلى سبيل المثال نجد أن الفقيه المصري القطري المعاصر المشهور يوسف القرضاوي يأخذ قصة بلقيس الواردة في القرآن على أنها دليل نصوصي يعطي حديث أبي بكرة الأهلية، لقلب الفهم التقليدي للعلاقة بين هذين النصين بشكل فعال. فبالنسبة إلى القرضاوي، تقدم بلقيس نموذج حاكم يعتمد على التشاور والتفاهم بالعقل (امرأة شورية) وعلى العدل (حاكمة عادلة) في أسلوب اتخاذها للقرار السياسي، وليست حاكماً يعتمد الحكم الفردي والاستبدادي، وهو بذلك يضعّف قوة هذا الحديث - وإن لم يرفضه كلياً، كتبرير لاستبعاد النساء عن المناصب العامة[2]. ويرفض عالم مصري حديث آخر هو محمد الغزالي علاقة

---

(1) المرجع السابق، ص 194.

(2) وهكذا فإن القرضاوي يشمل ذلك بينما تبقى النساء عاجزات أن يكن قائدات لكافة الأمة المسلمة، فإنهن يستطعن أن يعملن كرئيسات للدول الإسلامية، مع القول بأنه من الأفضل أن يقوم بملء هذا المنصب الرجال. انظر القرضاوي، المذكور في هامش 1 صفحة 61، ص 176.

حديث أبي بكرة بموضوع شغل المرأة منصباً سياسياً عاماً، مبتدئاً بقوله إن الحديث ينطبق كلياً على النزاع الداخلي الذي كان سائداً آنذاك داخل دولة الفرس وأن النبي - ﷺ - قد عنى فقط أن الدولة الفارسية كان مصيرها إلى الزوال، ولم يكن يقصد أن المرأة المسلمة غير مناسبة أو غير صالحة للمنصب السياسي[1].

ولقد تمكن الباحثون المحافظون المحدثون من أن يتقدموا بتفسيرات تنقيحية لهذا الحديث على الرغم من حقيقة أن ثقل التراث ضدهم. فلماذا إذاً، لم يقم الفقهاء المسلمون من قبل القرن العشرين بإنتاج روايات مماثلة لهذا الحديث؟ ويظهر أن الجواب البسيط على سؤال الدافع هذا: بسبب وجود إيديولوجيات عامة معيارية تبرر الترتيب الهرمي للجندر الذي تدهور أحياناً ليأخذ شكلاً انتقاصياً من المرأة، وآنذاك كانوا ببساطة ينقصهم دافع كافٍ لتحدي القراءة الصورية الشائعة للحديث، وبالذات عندما لم يكن هناك أمر عملي، يبدو أنه سيكون نتيجة قلب ذلك التفسير وفي ظروف كانت فيها القراءة الصورية تتوافق مع تحيزاتهم الاجتماعية والثقافية ضد المرأة. وعلى الرغم من حقيقة أنه من غير الممكن القول بوصف قطعي عن الفقه الإسلامي ومسألة المساواة الجندرية قبل القرن العشرين، فإن أوصاف الفقهاء «لسلطة الذكور وعجز النساء والفضاء العام المجندر (أي المرتب بحسب الجندر) جميعها تقدم صورة متسقة لتراتب هرمي اجتماعي «طبيعي» وأدوار جندرية طبيعية»[2]، وهي أوصاف ميزت

---

(1) برون، المذكور في صفحة 80، ص 163 وانظر كذلك القرضاوي، المذكور في هامش 1 صفحة 61، ص ص 174-175.

(2) باور، المذكور في هامش 1 صفحة 88، ص ص 1-2.

الرجال، وهذا واقع ثقافي واجتماعي يشرح بشكل كبير لماذا ـ قبل القرن العشرين ـ فشل الفقهاء في استخدام المصادر النقدية الفقهية في جهدهم لفهم هذا الحديث.

وبينما الافتراضات القائلة بوجود قيم إسلامية عامة انتقاصية للمرأة عبارة عن افتراضات خاطئة بشكل واضح[1]، فإن الدليل على وجود ميل ذكوري في المنظور عميق آنذاك قد يصل إلى انتقاص المرأة كان بالتأكيد جزءاً من البيئة العامة الثقافية والاجتماعية للمفكرين الدينيين الذين نقوم بمراجعة كتاباتهم هنا[2]. وبالفعل، كانت العبارات

(1) انظر محمد فاضل، المذكور في هامش 3 صفحة 77، حيث يصف كيف أن القانون السنّي قبل الحديث فكر في المساهمة المساوية للنساء في إنتاج المعرفة، بما في ذلك المعرفة الفقيهة حتى وإن شكلن قواعد تمييزية للدليل الذي سيطبق في المحاكم التي كانت في التالي ثم تبريرها انطلاقاً من أسباب سوسيولوجية أو سياسية وليس طبيعية.

(2) أحد الأقسام المشهورة لمختارات من الشعر قبل الإسلامي المبكر عنونت باب خدمات النساء، انظر:

Suzanne Stetkevych, *Abu Tammam and the Poetics of the Abbasid Age*, N.Y.: Brill, 1991.

وللوصول إلى مراجعة عديدة لتأثير الانتقاص من قيمة المرأة على تطوير ثقافة سياسية علمانية إسلامية في العصور الوسيطة انظر:

D.A. Spellberg, *Politics, Gender and the Islamic Past: The Legacy of Aisha bint Abi Bakr*, N.Y.: Columbia University Press, 1994, pp. 140-419.

(يناقش موضوع انتقاص المرأة في الكتابات السياسية نظام الملك الوزير الشهير في القرن الحادي عشر للدولة السلجوقية). ولم يخترع المسلمون فكرة أن النساء غير مناسبات للسياسة، بل وربما حتى لم يكونوا التدميريين عندما أعطين الفرصة أن يكن ناشطات سياسيات. ويعود مثل هذا الرأي على الأقل إلى اليونان القديم ولقد فصّل من مؤلفين مسيحيين قبل الإسلام، مرجع سابق، ص 142.

الذكورية المنظور والانتقاصية للمرأة متسامحاً معها داخل إطار الخطاب العام العلني، كما هو واضح من استخدام مؤلفين مسلمين مختلفين للغة تضليلية الشأن لوصف النساء ووصف قدراتهن. فعلى سبيل المثال، وصف العالم المصري والفقيه المالكي شهاب الدين القرافي (ت م 1285/ هـ 684) النساء على أن للنساء قوى فكرية ليست أعلى بكثير عن القوى عند الحيوانات[1]. على الرغم من موقفه أنه كقاعدة عامة، النساء يتساوين في الالتزام بقواعد الإسلام الأخلاقية كالرجل[2]. لذا، فإنه ليس مستغرباً أن تكون هذه الخلفية الثقافية، مع الواقع الاجتماعي لتبعية الأنثى واعتمادها على الرجال، تؤثر في تفسير نصوص الدين. ولعل تقديم بعض الأمثلة على ذلك سيوضح الأمر.

فلقد كتب فخر الدين الرازي (ت 1210 م/ 606 هـ) - وهو عالم كلام من أهل ما وراء النهر وفقيه شافعي - تفسيراً مشهوراً للقرآن بعنوان «مفاتح الغيب» وهذا التفسير يقدم مثالاً جيداً لكيفية أثر المنظور الذكوري الثقافي والاجتماعي والانتقاصي للمرأة في تفسير القرآن. فعند تفسيره للآية: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا لِّتَسْكُنُوٓا۟ إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً﴾[3]، نجد أن الرازي يجادل ليس فقط قوله تعالى «خلق لكم» على أنها دليل أن الله خلق النساء لمصلحة وراحة الرجال (وهو موقف أو رأي ما كان غير شائع

(1) شهاب الدين أحمد بن إدريس الفراخ، **نفائس الأصول في شرح المحصول**، تحقيق عادل أحمد عبدالموجود وعلي محمد معوض، 9 مجلدات، الرياض: مكتبة نزار مصطفي البار، 1997، 9: 4051 (النساء قريب من البهائم).

(2) محمد فاضل، المذكور في هامش 1 صفحة 57، 2007.

(3) سورة الروم 30: 21.

في ذلك الوقت)، وإنما يذهب أيضاً إلى القول إن النساء، على غير شاكلة الرجال، لم يكن مقصد التخليف (أي خلافة الإنسان على الأرض). فبالنسبة إلى الرازي، خلق الله النساء فقط لمصلحة وراحة الرجال[1].

وإدخاله تراتبية هرمية جندرية على آية، من الواضح أنها محايدة جندرياً يقوم في تناقض صارخ مع محوه التام للأنثى عندما يتواجه مع تعبير يستخدم لغة مجندرة في سياق يقترح أن كلاً من الرجال والنساء لهم حياة أخلاقية مستقلة تماماً عند الله[2]. وبينما كان من الممكن له أن يؤكد المساواة الروحية للرجال والنساء وفي الوقت نفسه أيضاً، يؤكد على تراتب هرمي يقوم على الجندر، يظهر أن الرازي تناسى التناقض الذي يبرز أو يظهر من ادعائه بالقول إن النساء ليس عليهن التزام أخلاقي لأي سبب سوى مصلحة الرجال، من ناحية ولغة هذه الآيات وغيرها التي ترى أن للنساء حياة أخلاقية مساوية في الكرامة لتلك التي للرجل في الوقت نفسه من ناحية أخرى.

(فعندما ننظر إلى الآية 34 من سورة النساء (34: 4) أو الآية 228 من سورة البقرة (228: 2) والآيتان يظهر أنهما تصادقان (أو على الأقل

---

(1) فخر الدين محمد بن عمر الرازي، **مفاتيح الغيب**، 6 مجلدات، القاهرة: المطبعة المصرية الأميرية، 1862، 5: 185.

(2) انظر على سبيل المثال تفسيره لسورة التوبة، 9: 7207، المرجع السابق، 3: 486–488 إذ لغته الواضحة تؤكد على أن المؤمنين والمؤمنات، باستخدام لغة محايدة جندرياً هم «بعضهم أولياء بعض» وأن المؤمنين والمؤمنات يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة ويطيعون الله ورسوله، فإن الله سيرحمهم، ويوعدهم بالجنة.

تأخذان التراتبية الجندرية كمسلّمة)، لكن مع ذلك أكد العديد من مفسري المسلمين من فترة ما قبل القرن التاسع عشر ببساطة على أفضلية الرجال على النساء، على أساس ليس هناك ما هو أوضح من ذلك. فهذا أبو بكر بن العربي في تفسيره للآية 228: 2، على سبيل المثال، يذكر وبكل ثقة أن «أفضلية الرجال على النساء ليست أمراً خافياً على كل ذي بال» (ولا يخفي على اللبيب فضل الرجال على النساء)[1]، وبشكل مشابه يذكر ابن كثير (ت 1373 م/ 774 هـ) عند تفسيره للآية (34: 4) أن للرجال سلطة على النساء موضحاً (الرجال أفضل من النساء فالرجل خير من المرأة)[2].

وإذا أخذنا الفهم الثقافي العريض للأفضلية الطبيعية أو «الواضحة» للرجال، عندها لن يكون من المستغرب أن يكون قد نُظر إلى قصة بلقيس على أنها قصة شاذة، وينبغي أن تحيّد بالإشارة إلى الأفضلية الذكورية. وكان حديث أبي بكرة على وجه الخصوص مفيداً جداً لتحقيق هذا الهدف[3]. انتبه أبو حيان محمد بن يوسف الأندلسي

(1) ابن العربي، المذكور في هامش 2 صفحة 92، 1: 230.

(2) إسماعيل بن عمر بن كثير، **تفسير ابن كثير**، تحقيق سامي محمد السلامة، 8 مجلدات، الرياض: دار طيبة، 1997، 2: 292.

(3) يذكر بعض المفسرين حديث أبي بكرة في الصلة بين قصة بلقيس فهم: الحسين بن مسعود البغوي، **تفسير البغوي**، تفسير خالد عبدالرحمن عك ومروان سوار، 5 مجلدات، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2002، 3: 499، محمد بن أحمد القطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، تحقيق عبدالله عبدالمحسن التركي ومحمد رضوان عرقسوس، 24 مجلداً، بيروت: مؤسسة الرسالة، 2006، 16: 183، وعلي بن محمد الماوردي، تحقيق السيد بن عبدالمقصود بن عبدالرحيم، تحقيق عبدالرزاق مهدي، 8 مجلدات، بيروت: =

(ت 1344 م/ 745 هـ) مؤلف كتاب التفسير المشهور **البحر المحيط** لتبعات ضمنية لقصة بلقيس، لهذا فإنه يرفض علانية فكرة أن تكون لهذه القصة أية أهمية أخلاقية أو معيارية للمسلمين، فيقول موضحاً: «ذلك من فعل قوم بلقيس وهم كفار فلا حجة في ذلك». ومن ثم فإن القاعدة الأخلاقية الإسلامية عند أبي حيان هي ما قدمه حديث أبي بكرة[1].

وإذا أخذنا في الاعتبار هذه الأرضية الثقافية والاجتماعية، للمدى الذي كان فيه الفقهاء المسلمون في إطار فروع الفقه راغبين في التأمل والتفكير في إمكانية أن تعمل النساء في مناصب عامة على الإطلاق، على الرغم من المعارضة الأخلاقية المعيارية والثقافية لمثل هذه الفكرة، هو أمر مستغرب في حد ذاته؛ فقدرة فروع الفقه خلف إبداع الفكرة القائلة بأن النساء قادرات بشكل متساوٍ مع الرجال على القيام بالعمل أو الخدمة في المناصب العامة (كما ظهرت في المناظرات العامة التي جرت بين الطرار والباقلاني) هي، بمعنى ما، مستغربة بشكل أكبر خاصة إن أخذنا في الاعتبار الحقيقة التاريخية أنه لم يتم تعيين أية امرأة لتكون قاضية في أية مدينة مسلمة. في الواقع، بالنسبة إلى بعض الفقهاء الذين رفضوا قدرة المرأة على تقلد المناصب العامة، كانت الممارسة التاريخية للأمة الإسلامية في هذا الموضوع حاسمة[2].

= دار إحياء التراث العربي، 2002، 7: 87، ومحمد بن أحمد الشربيني، **تفسير الخطيب الشربيني: المسمى السراج المنير**، تحقيق إبراهيم شمس الدين، 4 مجلدات، بيروت: دار الكتب العلمية، 2004، 3: 99.

(1) أبو حيان، 7: 87.

(2) ابن قدامة، المذكور في هامش 1 صفحة 93.

إضافة إلى ذلك، عندما نأخذ في الاعتبار مدى تقليد المنظور الذكوري (وكذلك أحياناً منظور انتقاص المرأة) في فترة ما قبل القرن التاسع عشر، يمكن تقدير آراء محدثين من أمثال محمد الغزالي ويوسف القرضاوي بشكل أفضل على مواقفهم المساواتية النسبية: إذ بينما فقهاء ما قبل القرن التاسع عشر فهموا مسألة استبعاد المرأة عن المناصب العامة على أنها نتيجة واضحة بالقياس لضعفهن الطبيعي في الحكم والتفكير والفضيلة؛ فالقرضاوي، على سبيل المثال، لا يعزو أي حدود سياسية توضع على النساء بسبب طبيعتهن. بدلاً من ذلك، عندما يفكر فيما يحد من مشاركة النساء في المجال السياسي، يرى أن ذلك قد يعود إلى تضارب الالتزامات الأخلاقية التي ربما كان على أفراد النساء أن يقمن بها، ولا تعود إلى ضعف طبيعي موروث أو جوهري أو إلى ضعف أخلاقي[1].

7. الخاتمة:

رأينا في هذه المقالة كيف أن نصاً قد استخدم تقليدياً لتعضيد ودعم ثقافة ذكورية سائدة يحتمل أن يُقرأ كذلك بطريقة مختلفة، حتى بحسب قواعد التفسير التي تطورت بحسب التقليد التاريخي نفسه. ومن المهم بالدرجة نفسها، أن تكون هذه الدراسة قد أظهرت كيف أن منهجاً لقراء النصوص الفقهية الصورية بشكل خاص يمكن أن يعضد مواقف أو اتجاهات ذكورية مهيمنة عن طريق إلباس التحيزات لباس تفسير موضوعي. من ناحية أخرى، يمكن نظرية التأويل نفسها

---

(1) القرضاوي، المذكور في هامش 1 صفحة 61، ص 170.

(الهرمونيطيقيا) التي عضدت وأعطت شرعية لقراءة انتقاصية لحديث أبي بكرة يمكنها أيضاً أن تقلل من شأن تلك القراءة: عن طريق الأخذ بجدية المبدأ القائل إن عموم اللفظ يجب ألا يطبق بشكل عام بدون أخذ الحيطة في استبعاد إمكانية أن الدليل الظرفي يشير إلى مقصد معين بشكل أكبر، وسيكون من المقبول جداً لقارئ معاصر لهذا الحديث أن يتبع رأي البخاري أو ابن أبي شيبة بالوصول إلى نتيجة أن هذا الحديث لا صلة له بالسؤال عما إذا كانت النساء يملكن القدرة على الحكم أم لا. وبالفعل، هذا ما فعله فعلاً اثنان من الفقهاء الإصلاحيين من فقهاء القرن العشرين، هما محمد الغزالي ويوسف القرضاوي.

وفي الوقت نفسه، يظهر ردّ فعل الأحناف على التأثير المتصاعد لهذا الحديث في تفنيد مذهبهم، الذي يسمح للنساء بالعمل كقاضيات في غير حالات الحدود، أن الالتزام بالمثاليات العقلانية للقانون يمكن أن تقود أيضاً إلى تغيير مفاهيمي قانوني، حتى وإن لم ينجح عنه أي تغير قانوني قبل القرن العشرين، إلا أنه يقترح إمكانات للمسلمين المحدثين. فبالنسبة إلى الأحناف، السؤال (على الأقل في سياق ما إذا كان باستطاعة النساء أن يكنّ قاضيات) هو ما إذا كان هناك أمر ما في الفقه الإسلامي يمنع إنفاذ أحكام صحيحة لمجرد ببساطة أنها تتعلق بجنس القاضي؟ والجواب على ذلك السؤال هو بالنفي. وعلينا أن نلاحظ أن طريقة التفكير هذه يمكن توسيعها بسهولة لمنصب الخليفة، إذا أخذنا في الاعتبار رغبة الفقهاء في الحسبان، فلو رجعنا على الأقل إلى وقت الغزالي، فإن قبول فكرة أن باستطاعة الخليفة تفويض كل التزامات المنصب القانونية عن طريق تعيين مفوضين أكفاء، يظهر

عندها أن «خليفة» أنثى يمكن أن تصلح أي «نواقص» طبيعية قد تكون فيها، بمعنى إذا كانت هذه النواقص عجزاً فيزيقياً للمساهمة في المواجهات الحربية، المباشرة، عن طريق تعيين جنرالات أكفاء، بطبيعة الحال، على شرط أنها تملك القدرة على اتخاذ القرارات السياسية العاقلة.

والدراسة الفاحصة الدقيقة للمنظور الذكوري، وكذلك لمنظور انتقاص المرأة، بالإضافة إلى دراسة النصوص والافتراضات المستخدمة لتبريرها في إطار التقليد الإسلامي، تعدُّ خطوة حاسمة في فهم كيف أن أمثال هذه التحيزات قد شكلت النشاطات التفسيرية لعدد مختلف من المفكرين المسلمين عبر التاريخ، والقيام بمثل هذه الدراسات على خطى الخطوط أو التوجهات التي رسمتها هنا يمكن أن تقوم بوظيفة مقيدة في اختراق «السلفية النصوصية» التي اشتكى منها موسى. وحديث أبي بكرة مثال جيد على كيف أن تأطير نص ما يمكن أن يؤدي دوراً مهماً، بل حتى وإن كان دقيقاً، في تحديد أو تقرير كيف قُرئ وفُهم؛ فقرار البخاري في أن يورد هذا الحديث في باب مراسلات النبي الدبلوماسية على سبيل المثال، أو إيراد ابن أبي شيبة لهذا الحديث كجزء من أحداث الفتنة، يجعل معنى هذا الحديث يأخذ معاني أخرى مختلفة كلياً بالمقارنة لقرار النسائي إيراده في المواد التي تعالج موضوع منصب القاضيات، هذا دون أن نذكر أن موسوعات الحديث المتأخرة التي مرت كلها (أو جلها) في سياقاتها بعمليات تحريرية كلياً.

وللتوضيح، منهجية التاريخانية التأويلية (الهرمونيطيقية) المستخدمة هنا لا ندعي أنها تؤسس إطاراً «صحيحاً» للنص، وإنما

هدفها ببساطة اختراق أسلوب التلقي الشائع لنص كان قد استخدم لتبرير استبعاد النساء عن الفضاء المسلم العام عن طريق توضيح الطبيعة المتعددة المعاني والإغراءات التاريخية لذلك النص. ولذا، فإن فاعلية هذه الاستراتيجية تعتمد على الافتراض أنه طالما كانت القراءة التراتبية الهرمية لنص استبعادي قد كُشف عنها كاختيار وليس ضرورة، فإن المواقف النازعة للمساواتية بشكل صارم ستجد جمهور متلقين أكبر. وما أسميه «بالتاريخانية التأويلية» هي عبارة عن استراتيجية تفسيرية معينة مفيدة في هذا الاعتبار، وإذا ما أخذنا بقربها وانجذابها إلى المفهوم الفقهي التقليدي «تخصيص العموم» فإن هذا يزيد من قبولها.

لذا، فإن المفكرين المسلمين ذوي التوجهات الإصلاحية قد يجدون وضع تفاصيل لعلم نسب خصوصيات الحالات التاريخانية الخاصة بالنزعة البطريكية (الأبوية) المسلمة والتمسك بالمنظور الذكوري والانتقاصي للنساء - بحسب التوجهات التي اقترحناها في هذه المقالة - ستكون استراتيجية أكثر فاعلية لتحقيق إصلاح فاعل في مجال قضايا الجندر أكثر، على سبيل المثال من الاستراتيجية التي تبنتها فاطمة المرنيسي أو خالد أبو الفضل - فكل من أبي الفضل والمرنيسي هاجما الصدقية التاريخية لهذا الحديث على أساس أن لأبي بكرة - لأسباب عديدة - نوايا عديدة لوضع هذا الحديث، بما في ذلك ربما كراهية عميقة للنساء، أو اتهامه بالقذف وهو ما يجرح عدالته في رواية الحديث النبوي، وعلى أية حال، كان شخصية هامشية جداً في الجماعة الإسلامية المبكرة، لذلك لا يمكن الاعتماد عليه في شأن كهذا الشأن المهم.

إذا كان هدف النقد الإصلاحي هو توليد موقف إسلامي جديد (وليس توليد موقف ما بعد - إسلامي)، مع ذلك، فإنه من المهم استخدام آراء قادرة على كسب حاسم لدعم جماهير من المسلمين. ومن هذا المنظور، فإنه من غير المستبعد أن تكون الآراء التي قدمها كل من أبي الفضل والمرنيسي، في المدى الذي تحديا فيها كرامة أبي بكرة أو بالأحرى تمكنا من تجريح عدالته - يمكن أن تنجح. فعدالة الصحابة (وأبو بكرة منهم) - على الأقل في ما يتعلق بموضوع روايتهم كما قال النبي ـ ﷺ ـ أو فعل أو أجاز - تعد من الأمور العقائدية الأساسية في الإسلام السنّي، على نقيض ما عليه الأمر عند الشيعة والخوارج، وكلاهما، وإن بصورة مختلفة، يرفضون هذا الموقف[1]؛ فعدالة الصحابة عند السنة، مع ذلك، لا تقتضي العصمة، وهكذا، فإن من غير الاستثنائي تماماً إذا قمنا بنقد تفسير أبي بكرة لهذا الحديث، فإذا ما افترضنا أن فهم هذا الحديث بالطريقة نفسها التي فهمته بها أجيال متأخرة من المسلمين[2]، لكن بمهاجمة

---

(1) انظر على سبيل المثال أبو جعفر أحمد بن محمد الطحاوي، **العقيدة الطحاوية**، ترجمة حمزة يوسف، معهد الزيتونة، 2007، ص ص 76 و118 (بداية بأن الصحابة، جزء من الإيمان الصحيح وأن شتمهم ذنب). انظر الآمدي، المذكور في هامش 2 صفحة 76، 2: 128-130. (الذي يرى أن كل الصحابة عدول لأجل قبول أحاديثهم لأقوال الرسول ﷺ، انظر:

Scott Lucas, *Constructive Critics, Hadith Literature and the Articulation of Sunni Islam*, Boston: Brill, 2004, p. 221.

(تعد عدال الصحابة الجماعية أحد أعمدة الفكر السنّي).

(2) يثير أبو الفضل إمكانية أن أبا بكرة قد أخطأ في رواية كلمات النبي ﷺ. ويفترض أن النبي ﷺ ربما قد قال شيئاً على سبيل المثال: «هؤلاء الناس (أي الفرس) لن ينجحوا تحت قيادة هذه المرأة (أي بوران)»، لكن أبو بكرة =

عدالة أبي بكرة، حولت المرنيسي ما هو بشكل أساسي سؤال فقهي؛ أي سؤال عما إذا كانت النساء، من منظور إسلامي، لديهن القدرة القانونية للمساهمة في المجال السياسي وتقلد مناصب عامة، إلى مسألة كلامية عقائدية (هي في هذا المجال مسألة غير قابلة مطلقاً للحل) إذ إنها تظهر وبشكل ضمني تأخذ جانب موقف الشيعة والخوارج (على الأقل من المنظور السني)[1]. وعن طريق السؤال عن مصداقية ثبوتية النص الحديث بدلاً من صدقية التفسير التاريخي له، عضدت المرنيسي بشكل أكبر، وإن كان بشكل ضمني، الدور القائل بأن الفهم غير الأحادي للنصوص يؤدي دوراً في تشكيل بناء مفاهيم حديثة للمعيارية الإسلامية.

والهجوم على أبي بكرة والقول إن هذا الحديث غير صحيح، وأنه موضوع يخفي أو يعشي عمق القناعة التاريخية بأن العجز الطبيعي عند النساء تطلب أن يؤدين دوراً أدنى في الشؤون العامة. وإذا أخذنا في الاعتبار عمق (وسعة) معارضة التراث التاريخي ضد المرأة في الأدوار العامة، فإنه من المدهش أن نجد فقهاء محافظين، في غير هذا الأمر، من أمثال القرضاوي يتبنى وبشكل علني عن حق، بل ربما

= وبشكل خاطئ ذكر الحديث مستمداً لغة عامة ربما نتيجة تحيزه ضد النساء، انظر أبو الفضل، المذكور في هامش 2 صفحة 63، ص 113.

(1) انظر على سبيل المثال، حداد، في نقده للنسويات المسلمات في هجومهن على حديث أبي بكرة، قد حدد تحليله في الدفاع عن أبي بكرة في ما يتعلق بعدالته ولم يناقش موضوع قضية قدرة النساء على تقلد مناصب سياسية، أبو بكرة والنسويات، «الحداد»، في الشبكة العنكبوتية 14 كانون الثاني/ يناير 2005.

حتى بقدر من الالتزام، للمرأة المسلمة الحق في أن تسهم في الشؤون السياسية. فبينما لا يمكن بأية طريقة أن يكون القرضاوي يؤخذ على أنه من أنصار المساواة الجندرية من حيث المبدأ[1]، فإن آراءه حول قدرة النساء على الانخراط وبجدارة في السياسة يمكن أن يوصف، من منظور التقليد الإسلامي، على أنه موقف ثوري. فلقد ذهبت إلى غير رجعة الآراء القائلة بالعجز الطبيعي في النساء الذي جعلهن عاجزات عن لعب أي دور إيجابي في السياسة، والذي حكم عليهن بالاستخدام الماكر للنفاق الذي يتعارض مع الحكمة السياسية؛ فالقرضاوي ببساطة يأخذ كمسلمة حقيقية أن للنساء القدرة نفسها التي للرجال في الممارسة الجيدة والخاطئة في الحكم أو القرار السياسي. وانطلاقاً من ذلك، فإن الحدود الوحيدة على مساهمة النساء المسلمات في السياسة هي في التعارض مع الالتزام الأخلاقي، وليس في القدرة، وهذه قضية يمكن حلها على أساس فردي، وليس على أساس عام مطلق[2]. وفي حالة المشاركة السياسية الأنثوية، على الأقل، فإن تجربة رؤية النساء ينخرطن بنجاح في الحياة العامة، مع الضرورة الإسلامية المفهومة للإجابة بشكل إيجابي ضد منتقدي الإسلام، ولّدت الرغبة لإعادة التفكير في التزامات يمكن أن يكون قد آمن بها الواحد على أنها مستقرة لا يمكن تحريكها، اعتماداً على نوع من الإجماع التام بين الفقهاء المسلمين قبل القرن العشرين بأن النساء ليس لديهن أي شيء

(1) انظر على سبيل المثال، دفاع القرضاوي عن قواعد الدليل الإسلامية التقليدية التي تميز ضد قبول شهادة الأنثى، وهو موجود في الشبكة العنكبوتية في إسلام أون لاين.

(2) القرضاوي، المذكور في هامش 1 صفحة 61، ص ص 164-170.

إيجابي يمكن أن يسهمن به في الحياة العامة في مجتمعاتهن المحلية، وكذلك فإن إسهامهن في عملية الحكم عادة ما كانت تدميرية.

هذا التحول في الرأي الفقهي يشير إلى ملاحظة أوسع عن علاقة الفقه الإسلامي كتقليد تاريخي بالتطورات في الفقه الإسلامي الحديث: فما قد يظهر من منظور التقليد التاريخي أنه التزام مطلق غالباً ما يأخذ ظاهر قاعدة عارضة غير متوقعة معتمدة شكلياً فقط على مصدر نص إسلامي أساسي (قرآن أو سنة) من منظور المسلمين المحدثين الذين يملكون فرصة خبرات مختلفة مادياً عمّا كان متاحاً تاريخياً لسلفهم؛ وتناسب التاريخانية التأويلية بشكل مريح تماماً حتى التوجيه الإصلاحي المحافظ، لأنها تستخدم التجربة التاريخية لتفترض تفسيرات للمصادر الأساسية (من قرآن وسنة) تظهر للقراء المحدثين على أنها تملك أهلية تأويلية أعظم من القراءات المتجذرة تاريخياً. وفي هذه الحالة، حديث أبي بكرة، يُظهر أن القراءة المراجعية قادرة على تقديم تفسير مقنع بشكل أفضل لكل من المادة الأساسية للحديث ولبيانات التجربة التاريخية، وبهذا تستطيع أن تحلّ محل القراءة ما قبل الحديثة بدون أية مقاومة تذكر. وينبغي ألا يكون مستغرباً على وجه خاص، إضافة إلى ذلك، القول إن خطاب الفقه الإسلامي على وجه الخصوص قابل للتعديل ربما أكثر من تفسير القرآن، لهذا النوع من التغير المعتقدي: فالفقه الإسلامي، رغم أرضيته النصوصية، هو أيضاً ملتزم بعقلانية وظيفية يفترض أن تكون مقبولة عقلياً في العالم الإمبريقي في ضوء الأهداف العامة للفقه الإسلامي[1]. وهذا يؤدي

---

(1) أبلغ تعبير نظري لهذه العقلانية هي نظرية المقاصد الكلية، انظر مقالة: =

إلى ظهور جدلية بين المعتقد والتجربة الناتجة بشكل مستمر في تحول معتقدي بطيء ولكن واقعي جداً.

من ناحية أخرى، يظهر أن هناك التزامات فقهية تواصل البقاء بعناء ضد التغيرات الاجتماعية التي أحدثتها الحداثة. وأمثال هذه الالتزامات غير القابلة للتعديل للتفسير المراجعي الذي يستخدم التاريخانية التأويلية. من الحالات التي توضح هذه النقطة البروز المستمر لعقوبات الحدود، أو في سياق قانون الأسرة الإسلامي، المركزية المستمرة للآية 404 (سورة النساء)[1]. للذهاب إلى ما هو أبعد من قواعد هذه الآيات؛ أي إلى تاريخانية راديكالية أكبر، ربما على خطى ما أسميته التاريخانية التقدمية، يصبح أمراً ضرورياً. ومثل هذه المقاربة، يجب أن تكون راغبة في الذهاب إلى ما هو أبعد من أوامر نصوصية معينة، عن طريق القول في الحقيقة إننا لا نرفض القيمة الأخلاقية للتفسيرات التاريخية ولآيات الحدود أو للآية (4: 34)، لكننا نرفض مع ذلك أهميتها الأخلاقية لنا في هذا الوقت[2].

ليس من الواضح جداً أي نوع من التاريخانية كانت في عقل

= Mohammad Fadel, "The True, the Good and the Reasonable", in *Canadian J.L. & Jur.*, 21: 5: 69 (January 2008), pp. 54-57.

(1) القرآن 4: 34 تعطي الرجال سلطة أخلاقية للأزواج على الزوجات الناشزات بالوعظ ثم بعد ذلك بالهجر ثم بعد ذلك بالضرب.

(2) كمثال على قراءة لاهوتية معتبرة للآية 4: 34 من مسلمة نسوية انظر:
Laury Silvers, "In the Book We Have Left Out Nothing: The Ethical Problem of the Existence of Verse 4: 34 in the Quran", in *Comparative Islamic Studies*, 2:2 (2006), pp. 171-180.
انظر أيضاً الهامش (21)، ص 192 كمثال لمقاربة لفهم القرآن فيما هو أبعد من التفسير النصوصي.

موسى في مقالته: «ديوان وعياء الإسلام النقدي»[1]؛ ففي هذه المقالة، قمت باستكشاف الإمكانات التاريخية التأويلية وليس التاريخانية التقدمية. ولأن الدعوة إلى التاريخانية التقدمية لتبرير الإصلاح الفقهي تتطلب تقديم افتراضات عقائدية خلافية، فإنني رأيت أنه من الأفضل والأعقل استخدام استراتيجيات أقل خلافية عندما تكون متاحة عقلياً. وفيما يخص الحديث الذي قمنا بمناقشته هنا، فإن المفهوم التقليدي «لخصوص العموم» أثبت أنه أداة مفيدة لاقتحام القراءات المتجذرة تاريخياً لهذا النص. ويمكن لهذا المفهوم وبشكل ناجح أن يجند بسبب التفاصيل التاريخية أساساً لا بأس به أو معقولاً للمفسر للقول بأن معنى غير حرفي كان في الحقيقة قد قصد بشكل أصلي. وأن المقاربات التقليدية التأويلية عند الفقهاء المسلمين، والتي تشمل لكن لا تقتصر على تخصيص العموم، تبقى مقاربة مرنة وإن كانت أساسية لتفسير المعنى النصوصي الذي يحمل إمكانية أن يجند لتغير تقدمي.

وقبل محاولة القيام بثورات عقائدية بالتالي، يتوجب على المسلمين التقدميين إذاً، أن يأخذوا أولاً وبشكل جدي اعتبار الأدوات التفسيرية الموجودة في التقليد الفقهي في كتب الفروع[2].

---

(1) انظر موسى، المذكور في هامش 3 صفحة 52، ص 122.

(2) انظر على سبيل المثال، علي، المذكور في هامش 1 صفحة 53.

الشـريـعة وإصلاح التشريع

محمد الخراط

كلية الآداب والعلوم الإنسانية /صفاقس/تونس

المقدمة:

رفع بعيد الثورات العربية الأخيرة، أو ما اصطلح على تسميته بثورات الربيع العربي، شعار «نريد تطبيق الشريعة» ولم يكن هذا الشعار وليد لحظته؛ فهو من المبادئ الكبرى للفكر السياسي الإسلامي ولكل الحركات الدينية السلفية والجهادية التي أعدت مشروعاً قاعدته الماضي الإسلامي منذ تحول لين العريكة في التيار السلفي خلال القرن التاسع عشر إلى تصلب في الأصولية الإسلامية التي يمثلها فكر الإخوان مع حسن البنا وسيد قطب وعبد القادر عودة، وحزب التحرير الإسلامي مع تقي الدين النبهاني. هكذا يؤسس عبد القادر عودة مثلاً لفكرة حاكمية الله، مشدداً على أن الإسلام «**ليس عقيدة فحسب ولكنه عقيدة ونظام وليس ديناً فقط، وإنما دين ودولة**»[1]. ويذهب سيد قطب إلى أن مجتمعات الإسلام في العصر الحالي ليست سوى

---

(1) عودة، عبد القادر، **الإسلام وأوضاعنا السياسية**، القاهرة، ط 1، 1951، ص 61.

«مجتمعات جاهلية»[1] لا بد من إعدادها الإعداد المناسب لتقبل الشريعة الإسلامية. أما أبو الأعلى المودودي، فيرى **«أن الإسلام ليس بنحلة كالنحل الرائجة، وأن المسلمين ليسوا بأمة كأمم العالم، بل الأمر أن الإسلام فكرة انقلابية ومنهاج انقلابي يريد أن يهدم نظام العالم الاجتماعي بأسره، ويأتي بنيانه من جديد حسب فكرته ومنهاجه العملي»**[2]. ولا بد من أن تكون الشريعة الإسلامية - بما هي في نظره قانون إلا هي- هي الموجه الرئيس في اختيارات المسلم. يقول: **«نحن نعلم أن المعرفة البشرية محدودة فكل إنسان في كل عصر لا يعرف لوحده الخير من الشر والضار من النافع. إن مصادر المعرفة البشرية من المحدودية بحيث يعسر معها أن تقدم الحقيقة الخالصة. لهذا السبب، فإن الله قلل من مزالق الخطأ ووهب الجنس البشري برمته قانونه الذي هو شرعة قويمة وكاملة»**[3]. إن الشريعة بهذا المعنى، هي تمثيل حي وتجسيد واقعي لإرادة الله وليست اجتهاداً بشرياً لفهم الرسالة الإلهية.

كانت الدعوات إلى تطبيق الشريعة تتردد أصداؤها هنا وهناك من أنحاء العالم الإسلامي في مصر وسوريا وباكستان وشمال إفريقيا وعرف السودان تجربة خاصة بدأت من الاستقلال واتخذت شكلاً سياسياً مباشراً بعد ثورة 1969 التي تزعمها النميري بمحاولات التوفيق

---

(1) قطب، سيد، **الإسلام ومشكلات الحضارة**، بيروت، د. ت.، ص 187.

(2) المودودي، أبو الأعلى، «الجهاد في سبيل الله»، ضمن تأليف جماعي بعنوان **الجهاد في سبيل الله**، د. ت.، ص ص 23-24.

(3) Abul A'la Maudoudi, *Comprendre l'islam*, traduit et publié sous l'égide de Islamic Foundation, England, (n.d.), p. 142.

بين مبادئ الشريعة الإسلامية والقانون الإنجليزي قبل أن يحسم الأمر في أيلول/ سبتمبر 1983 بإيحاء من حسن الترابي ويأمر بتطبيق الشريعة الإسلامية والتخلي عن كل ما يتصل بالقوانين الوضعية. وفي أثناء ذلك، كانت الثورة الإيرانية تزود دعاة تطبيق الشريعة بزخم من التجييش الديني والتأجيج النفسي أعمى الجميع عن البحث في كيفيات التطبيق ومضمون ما سنطبقه.

واليوم وبعد الثورات العربية وصعود الأحزاب ذات المرجعيات الدينية إلى الحكم وانتشار الحركات الجهادية في مناطق عديدة من العالم، رفع من جديد شعار تطبيق الشريعة. وكان لا بد من صياغة الأسئلة: ما هي الشريعة؟ممّ تتكون؟ لماذا ندعو إلى تطبيق الشريعة؟ من يخول له تطبيق الشريعة؟ لِمَ ندعو لتطبيق الشريعة وقد فشل تطبيقها في إيران والسودان وباكستان؟ وماذا يضيرنا لو أخذنا بمقاصد الشريعة؟

1- الشريعة بين الاستعمال المعجمي والاستعمال المصطلحي

الحقيقة أن لفظ «شريعة» شأنه شأن كثير من المفاهيم الدينية والفقهية تعرّض لعملية انزياح دلالي أثناء التأصيل، وأثناء الجدل الكلامي والفقهي الذي عرفه التاريخ الإسلامي المشحون؛ ذلك أن لفظ «السنّة» مثلاً خرج هو أيضاً من سياق المعجم في دلالته على الطريق عموماً أو على مجرى الماء ليدل بعد ذلك على الطريق القويم المقترن بمنهج النبي، فخرج من الحركة إلى الثبات ومن الحسيّة إلى التجريد «**لاعتبارات مذهبية عقائدية ولغوية تبدت أساساً من خلال التفاسير التي ثبتت دلالة السنّة في معنى المعيارية في حين أن**

اللغويين، وإن لحقهم تأثير حركة تثبيت معنى اللفظ خصوصاً بعد القرن الثالث، فإنهم حافظوا عموماً على التعدد الدلالي الذي كانت تمثله كلمة السنة في أصل تداولها اللغوي عند العرب»[1]. وهكذا كان شأن الشريعة فقد تأسس لها في علم التصوف مقابل هو الحقيقة، وتأسس لها في الفلسفة مقابل هو الحكمة كما تأسس العقل مقابلاً للشرع في الكلام، لكن الشريعة التي نسبت إلى الفقهاء وأصحاب السلطة كانت بالمرصاد لكل من ينال من هيبتها وسطوتها على النفوس، مما اضطر بعض المتصوفة إلى القول بأن الشريعة للعامة من أصحاب الظاهر. أما أهل الباطن من المتصوفة، فهم منقطعون إلى طلب الحقيقة عبر الاتصال بالله مباشرة دون وسائط للعبادات **«وبطبيعة الحال كان لا بد أن تثير مثل هذه الأقوال ردود فعل عنيفة من جانب الفقهاء، فكانت تهمة «الباطني» تعني العداء الصريح للدين وبالتالي للدولة ونظام المجتمع»**[2].

أما اليوم، فيمكن الحديث عن مقابلة بين الشريعة، وهي قانون إلهي في نظر المدافعين عنها والقانون الوضعي، وهو مجهود العقل البشري، لكن متى بالضبط تحول لفظ الشريعة من معناه المعجمي إلى الدلالة الاصطلاحية؟ وكيف عرف هذا المفهوم تمدداً (Etirement) حيناً وتقلصاً (Rétrécissement) حيناً آخر وتعويماً يشبه زوال الصفة

---

(1) ذويب، حمادي، **السنة بين الأصول والتاريخ**، المركز الثقافي العربي والمؤسسة العربية للتحديث الفكري، ط 1، 2005 ، ص ص 29-30.

(2) الجابري، محمد عابد، **بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية**، مركز دراسات الوحدة العربية، ط 3، 1990، ص 278.

المصطلحية أحياناً (Déterminologisation). في هذا المقام تصبح العودة إلى الأصول اللغوية أمراً أكيداً، لأن مفردة لا يمكن اكتناه أغوارها إلا إذا اعتبرناها داخل النظام المعجمي، سيما وأن اللسانيات تبين أن المصطلحات لا تتخلص كلياً من دلالتها كوحدات لسانية(1).

جاء في لسان العرب أن الشريعة «**مورد الماء الذي تشرع فيه الدواب. وشرع الوارد: تناول الماء بفيه**» والشريعة والشراع والمشرعة هي المواضع التي ينحدر الماء منها. والعرب لا تسمي شريعة «**إلا ما كان الموضع في مائه عِدا لا انقطاع له ويكون ظاهراً معيناً**». وفي المثل «**أهون السقي التشريع**» وذلك لأن مورد الإبل «**إذا ورد بها الشريعة لم يتعب في إسقاء الماء لها فلا تحتاج مع ظهور مائها إلى نزع بالعلق من البئر ولا حثيٍ في الحوض**». وفي اللسان أيضاً أن «**الشِرعة هي المنهاج أو الطريق**».

وجاء في مختار الصِحاح للرازي «**الشريعة: شرعة الماء، وهي مورد الشاربة والشريعة أيضاً ما شرع الله لعباده من الدين، وقد شرع لهم أي سن والشارع الطريق الأعظم وشرع في الأمر أي خاض... وقولهم الناس في هذا الأمر شرع أي سواء والشرعة الشريعة**».

وقال الزبيدي في تاج العروس «**وسميت الشريعة تشبيهاً بشريعة الماء بحيث أن من شرع فيها على الحقيقة المصدوقة روي وتطهر**».

إذاً، فإن مفهوم الشريعة في الأصل له معنى متصل بالمكان، هو إذاً مفهوم ذو دلالة حسية تتصل بالموضع الذي ينحدر منه الماء

---

(1) بن طالب، عثمان، «علم المصطلح بين المعجمية وعلم الدلالة»، كتاب جماعي بعنوان **تأسيس القضية الاصطلاحية**، تونس، 1990، ص 26.

وتشرع فيه الدواب، ثم صار يستخدم لكل طريق حساً أو معنى بلا دلالة محددة على استقامة في الطريق أو رشد في المذهب، إذ يمكن أن تكون الشرعة سبيلاً قويماً، ويمكن أن تكون سبيلاً معوجاً ويمكن أن تكون واحدة من سبل كثيرة. وقد تفطن الرازي في مفاتيح الغيب إلى هذا التعدد الدلالي، فقال: «**لفظ الشرعة في اشتقاقه وجهان: الأول معنى شرع: بيّن وأوضح. قال ابن السكيت: لفظ الشرع مصدر شرعت الإهاب إذا شققته وسلخته. الثاني: شرع مأخوذ من الشروع في الشيء، وهو الدخول فيه والشريعة في كلام العرب المشرعة التي يشرعها الناس فيشربون منها**»[1]. وأضاف تعليقاً على الآية 48 من سورة المائدة أن كلمة «شرعة» جاءت في سياق خطاب للأمم الثلاث، وهي أمة موسى وأمة عيسى وأمة محمد بدليل أن ذكر هؤلاء الثلاثة قد تقدم في قوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَا ٱلتَّوْرَىٰةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ﴾[2] ثم قوله: ﴿وَقَفَّيْنَا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم بِعِيسَى ٱبْنِ مَرْيَمَ﴾[3] ثم قوله: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ﴾[4] إلى قوله: ﴿﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾، وهو يعني «**شرائع مختلفة: للتوراة شريعة وللإنجيل شريعة وللقرآن شريعة**»[5] والشريعة هي الطريقة، قال الجرجاني في

---

(1) الرازي، فخر الدين، **التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب**، المجلد السادس، الجزء 11، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1990، ص 12.

(2) المائدة/ 44.

(3) المائدة/ 46.

(4) المائدة/ 48.

(5) الرازي، فخر الدين، **التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب**، المجلد السادس، الجزء 11، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1990، ص 12.

التعريفات: «**الشريعة هي الائتمار بالتزام العبودية وقيل الشريعة هي الطريق في الدين**»[1].

لقد ورد اشتقاق الجذر (ش، ر، ع) في القرآن بعض المرات التي نعتقد يقيناً أنها لم تكن تحمل المعنى التشريعي الذي أراده له الفقهاء بعد ذلك. وحضر لفظ «شريعة» في القرآن مرة واحدة في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ ٱلْأَمْرِ فَٱتَّبِعْهَا﴾[2]. قال معمر ابن المثنى في مجاز القرآن: «**على شريعة: على طريقة وسنة**»[3]. وقال الرازي في التفسير الكبير: «**على طريقة ومنهاج من أمر الدين**». أما كلمة «شرعة» في قوله تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾[4]. فقد قال معمر ابن المثنى «**شرعة: أي سنة، منهاجاً أي سبيلاً واضحاً بيناً**»[5]. وعندما أشار القرآن إلى الفكر التشريعي لم يستعمل كلمة «شريعة»، وإنما وردت الأحكام التشريعية بصيغ أخرى منها الأمر كقوله: ﴿قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِٱلْقِسْطِ﴾[6] أو النهي ﴿قُلْ تَعَالَوْاْ أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُواْ بِهِۦ شَيْـًٔا وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَٰنًا وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَوْلَٰدَكُم مِّنْ إِمْلَٰقٍ نَّحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ وَلَا تَقْرَبُواْ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَلَا تَقْتُلُواْ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِي حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ﴾[7] ثم

(1) الجرجاني، أبو الحسن، **التعريفات**، الدار التونسية للنشر، 1971، ص 67.
(2) الجاثية/ 18.
(3) ابن المثنى، معمر، **مجاز القرآن**، مكتبة مشكاة الإسلامية، د. ت.، ص 299.
(4) المائدة/ 48.
(5) المصدر نفسه، ص 78.
(6) الأعراف/ 29.
(7) الأنعام/ 151.

اعتبر ذلك من باب الوصية حين ختم الآية بقوله: ﴿ذَٰلِكُمْ وَصَّىٰكُم بِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾. والأمر الأشد دلالة أن مصطلح «شريعة» لم يكن يستعمل في الخطاب الإسلامي عموماً إلا بمعناه المعجمي، إذ لم نعثر قبل النصف الثاني من القرن الثالث للهجرة على المصطلح في دلالته القانونية والتشريعية. ففي الشعر الجاهلي يستعمل اللفظ بمعنى مورد الماء ويستعمل الفعل «شرع» بمعنى «خاض في الأمر» أو «ابتدع أمراً» قال معمر ابن المثنى في قوله تعالى: ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَـٰٓؤُاْ شَرَعُواْ لَهُم مِّنَ ٱلدِّينِ﴾[1]؛ «**أي ابتدعوا**»[2]. وفي قوله تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ﴾[3]. قال ابن الأعرابي فيما أورده صاحب اللسان «شرع: أي أظهر». والشرع في اللغة المساواة وشرع إليه أسرع. قال بشر ابن أبي خازم: أقصد حجراً قبل ذلك والقنا شرع إليه وقد أكب على الفم.

إذن لا وجود للمعنى التشريعي في كلمة «شريعة» لا في الشعر الجاهلي ولا في القرآن ولا في الحديث النبوي، ولم نجده في مجاز القرآن لمعمر ابن المثنى، بل إن هذا اللغوي والمفسر إذا تحدث فيما يهم التشريع أو الحدود وجدناه يستخدم مصطلحات أخرى، مثل قوله في تفسير الآية: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا﴾[4] «**وفي الفريضة السارق والسارقة جزاؤهما أن نقطع**

---

(1) الشورى/ 21.

(2) ابن المثنى، معمر، **مجاز القرآن**، مكتبة مشكاة الإسلامية، د. ت.، ص 296.

(3) الشورى/ 13.

(4) المائدة/ 38.

أيديهما»[1]. وقد عثرنا على لفظ «شريعة» في «نهج البلاغة» ولكنه لم يتجاوز معنى الطريق أو المنهج «. . . **والعدل منها على أربع شعب: على غائص الفهم وغور العلم وزهرة الحكم ورساخة الحلم فمن فهم علم غور العلم ومن علم غور العلم صدر عن شرائع الحكم ومن حلم لم يفرط في أمره وعاش في الناس حميداً»**[2]. ولم نجد للفظ «شريعة» معنى قانونياً أو فقهياً في كتابات ابن المقفع أو في رسالة الشافعي. أما الجاحظ، فقلما ترد في كتاباته، فإن هي ظهرت فبمعنى عام يدل على السبيل الأخلاقي الذي عليه الدين أو العرف. جاء في البيان والتبيين: «**قال سعيد بن سَلَم لأمير المؤمنين المأمون: لو لم أشكر الله إلا على حسن ما بلاني في أمير المؤمنين من قصده إليَّ بحديثه وإشارته إليَّ بطرفه لقد كان ذلك من أعظم ما تفرضه الشريعة وتوجبه الحرية»**[3]. وتكرر اللفظ مرات في كتابه **التاج في أخلاق الملوك** في معنى ملتصق بالمعنى التوراتي، لا سيما حين تحدث عن عقاب أنو شروان لأحد ممّن خانه من رجاله بقوله: «**وكانت عقوبة تلك الجناية توجب القتل في الشريعة»**[4]. إذاً متى صار مصطلح الشريعة ذا تحديد فقهي ودخل دائرة الاختصاص العلمي في الثقافة العربية الإسلامية؟

---

(1) ابن المثنى، معمر، **مجاز القرآن**، مكتبة مشكاة الإسلامية، د. ت.، ص 77.

(2) الشريف الرضي، **نهج البلاغة** (ضمن الأعمال الكاملة)، د. ت.، ص ص 630-631.

(3) الجاحظ، **البيان والتبيين**، تحقيق فوزي العطوي، دار صعب، بيروت، د. ت.، ص 232.

(4) الجاحظ، **التاج في أخلاق الملوك**، تحقيق أحمد زكي باشا، المطبعة الأميريّة، القاهرة، 1332هـ، ص 19.

لئن لم يكن لدينا تحديد زمني دقيق لتاريخ دخول هذا المصطلح حيز الاستعمال التقني، فإن هناك كثيراً من القرائن التي تدل على أن مصطلح «الشريعة» صار متداولاً بمعنى فقهي وتشريعي ما، في زمن تميَّز بالجدل الديني العقائدي بين المذاهب والفرق الإسلامية من جهة، وبين هذه الفرق والمذاهب وأصحاب الأديان والنحل غير الإسلامية من جهة أخرى. ونحن، إنما نشير إلى هذا الجدل الحيوي الخلاق الذي كان محتدماً آنذاك لثلاثة أسباب على الأقل:

- الأول أن الجدل الديني والعقائدي يستلزم بصورة أو بأخرى الحديث عن التشريع والشرائع بياناً أو مقارنة، توسعاً أو تأصيلاً.

- الثاني أن لفظ «شريعة» كان من المصطلحات اللصيقة بالفكر الديني اليهودي، لا سيما وأن اليهود يشيرون إلى شريعتهم بلفظ «توراة» (Torah) ويعني في اللغة قانون. ويفرق اليهود بين الشريعة المكتوبة (التوراة والأنبياء والكتب؛ أي الواردة في أسفار موسى الخمسة وباقي العهد القديم) والشريعة الشفوية، وهي شروحات الحاخامات التي سجلت في التلمود وغيره من الكتب، مثل **الكابالا**[1]. علماً وأن بعض المزامير كانت تشير إلى محمد وتبشر به وبشريعته حسب ما يذكر ابن قتيبة (ت 276هـ) في «أعلام النبوة»،

---

(1) هناك تلمودان، وهما التلمود البابلي والتلمود الفلسطيني. والمشنا (أي النصوص) واحدة في الإثنين. أما الجمارة (الشروح)، فهي في البابلي أربعة أضعاف ما في الفلسطيني ولغة الجمارة في التلمودين هي الأرامية. أما لغة المشنا، فهي العبرية الجديدة ومعظم المشنا نصوص قانونية وقرارات (هالاخا). أما الجمارة، فبعضها إعادة نص قانوني وبعضها الآخر قصص (هاجادا).

فأحد هذه المزامير يقول: «**تقلد أيها الجبار بالسيف فإن ناموسك وشرائعك مقرونة بهيبة يمينك وسهامك مسنونة والأمم يخرون تحتك**» (انظر: مزمور 45: 3-6) يقول ابن قيم الجوزية: «**فمن متقلد السيف من الأنبياء غير نبينا من خرت الأمم تحته غيره من قورنت شرائعه بالهيبة. . .**»[1].

- الثالث أن كلمة «شريعة» كانت تشير إلى قوانين شعوب أخرى قبل الإسلام، مثل القوانين الرومانية «**فمن المحقق أن مصر والشام كانت تحكمها محاكم رومانية بالقانون الروماني فلما جاء الإسلام ودخل قوم من هؤلاء المحكومين فيه وخضع له غيرهم كان من الطبيعي أن يعرضوا تقاضيهم القديم وآراء محاكمهم القديمة على الإسلام**»[2]. وكانت كلمة «شريعة» جزءاً من هذا الخطاب المقارن.

لقد ظهرت الانشقاقات في صفوف المسلمين منذ وفاة النبي، وشكلت الخلافة أولى مسائل الاختلاف وبذرة الجدل والكلام ثم تكونت الفرق والمذاهب، وازدادت بازدياد تعقد الحياة السياسية وكثرة الفتن، وازدحم قصاد الإسلام على بابه من كل حدب وصوب «**وفي أوائل القرن الثاني للهجرة ظهر أثر من دخل في الإسلام من اليهود والنصارى والمجوس والدهرية، فكثير من هؤلاء أسلموا ورؤوسهم مملوءة بأديانهم القديمة. . . وسرعان ما أثاروا في الإسلام المسائل التي تثار في أديانهم**»[3]. وكان المعتزلة من أوائل من تسلح بسلاح

---

(1) شميدكه، سابينا، «تلقي المسلمين للمواد المعرفية التوراتية»، **مجلة التفاهم**، السنة العاشرة، (2012، صيف)، ص 311.

(2) أمين، أحمد، **فجر الإسلام**، دار الكتاب العربي، بيروت، 1975، ص 248.

(3) المصدر نفسه، ص 299.

عدوه للرد عليه. ولا شك أن كلمة شريعة، وهي كلمة أثيرة لدى اليهود قد دخلت سياق السجال بمعناها التلمودي، خاصة وأنها وردت **«في التوراة حوالى مائتي مرة، وهي تشير دائماً إلى الإرادة الإلهية الموحى بها تقديراً للسلوك الإنساني»**[1]؛ بمعنى أن استعمالها في الأول ظل في الغالب محصوراً في معنى «طريقة» أو «شعيرة»، لكن هذا المعنى تبدَّل حين تطورت كلمة شريعة لتشمل الأسفار الخمسة الأولى من العهد القديم وصارت تطلق **«على معنى القانون الذي يطلق بصفة عامة على كل قاعدة مطردة... وبعد ذلك - ونتيجة ظهور التلمود - أطلق اللفظ على كل أسفار العهد القديم»**[2].

إذاً، بات لفظ «شريعة» في الديانة الموسوية يشمل الأحكام والفرائض والوصايا وصار الاستعمال يضم الوحي والشرح والتمثل والآداب؛ فكان لا بد أن يتسرَّب معنى هذا الاستعمال إلى الثقافة الإسلامية في عصر اشتد فيه مرجل المناقشات والمطارحات. يقول أحمد أمين في فجر الإسلام: **«كان لليهود أثر كبير في اللغة العربية فقد أدخلوا عليها كلمات كثيرة لم يكن يعرفها العرب ومصطلحات دينية لم يكن لهم بها علم... أضف إلى ذلك أن اليهودية حلت بجزيرة العرب بعدما تأثرت بالثقافة اليونانية تأثراً كبيراً، لأنها ظلت قروناً تحت الحكم اليوناني الروماني»**[3]. ووجوه الالتقاء ليست في التأثير المتبادل للمصطلحات فحسب، وإنما أيضاً في انزياح اللفظ من

---

(1) العشماوي، محمد سعيد، **أصول الشريعة**، سينا للنشر، ط 3، 1992، ص 22.

(2) المصدر نفسه، ص ص 25-26.

(3) أمين، أحمد، **فجر الإسلام**، دار الكتاب العربي، بيروت، 1975، ص 25.

المعنى العام إلى المعنى التشريعي، وفي تحول التقديس من النص/ الأصل إلى النصوص الحافة. وقد طرق اليهود كثيراً من المسائل التي سيتناولها المسلمون بالدرس والتمحيص والتنظير بعد ذلك «**فقد بحثوا في النسخ وقالوا إن الشريعة لا تكون إلا واحدة وقد بدأت بموسى وتمت به فلا يجوز النسخ لأن النسخ بداء ولا يجوز البداء على الله وتكلموا في التشبيه... وتعرضوا للرجعة...**»[1].

كان لفظ «شريعة» في اللغة العربية يعني مورد الشاربة ثم صار يعني الطريق عامة، ثم تطور ليدل على المنهج والمذهب بإطلاق قبل أن يصير دالاً على الطريق القويم والمنهج السوي تحديداً، ثم يكتسب دلالة اصطلاحية فقهية. إن كلمة «شريعة» ليست مفهوماً، وإنما بالأحرى تراكم مفاهيم ومجموع انزياحات، لكن داخل سياق معين وفي زمن محدد ينزع المفهوم إلى الاستقرار، حتى إذا كثر استعماله واستخدامه وترجرج بين الخطاب الرسمي وكثرة التداول الشعبي تميّع وصار يُطلق على ظواهر مختلفة وأحياناً متباينة. فماذا يعني بالشريعة أولئك الذين ينادون بتطبيق الشريعة اليوم؟

لقد عبرت دائرة المعارف الإسلامية عن صعوبة تحديد هذا المصطلح نتيجة أنه يسترفد من مصادر عديدة أهمها القرآن والسنة واجتهادات الصحابة وتخريجات الفقهاء قياساً وإجماعاً، بالإضافة إلى أنه يستند إلى «**آراء عربية قديمة وبدوية: قانون التعامل بمدينة مكة التي كانت مدينة تجارية وقانون الملكية في واحة المدينة والقانون العرفي الذي كان في البلاد المفتوحة، وهو قانون روماني إقليمي إلى حد ما**

---

(1) أمين، أحمد، **فجر الإسلام**، دار الكتاب العربي، بيروت، 1975، ص 335.

وقانون هندي. . .»[1] وقد احتفظ الإسلام بكل ذلك وصهره في تشريعاته ثم جمعت الشريعة ما هو من باب العبادات مع ما هو من باب المعاملات مع ما هو من باب الآداب والسلوكات اليومية التي أصبحت كلها محكومة بأحكام الحلال والحرام والمندوب والمكروه. . . ولهذا السبب لم تعد دائرة المعارف الإسلامية الشريعة قانوناً لا بالمعنى الحديث ولا من جهة المادة: «**ذلك أنها وهي القانون الخلقي الذي لا يتطرق إليه الباطل تشمل جملة الحياة الدينية والسياسية والاجتماعية والعائلية والفردية لمعتنقي الإسلام على أوسع نطاق وبدون تقييد كما تشمل حياة أهل الأديان الأخرى الذين يسمح لهم بالحياة بين المسلمين ما دام نشاطهم بريئاً من العداوة للإسلام**»[2].

إننا نجد بين التفاسير وكتب الفقه والحديث اختلافات حقيقية في تعريف «الشريعة». فالطبري في معرض تفسيره للآية 48 من سورة المائدة يقول «**وكل ما شرعت فيه من شيء فهو شريعة ومن ذلك قيل لشريعة الماء شريعة، لأنه يشرع منها إلى الماء ومنه سميت شرائع الإسلام شرائع لشروع أهله فيه ومنه قيل للقوم إذا تساووا في الشيء هو شرع أي سواء. . . فمعنى الكلام: لكل قوم منكم جعلنا طريقاً إلى الحق يؤمه وسبيلاً واضحاً يعمل به**» ويورد الطبري مجموعة من الأحاديث التي تبني اختلافاً في تأويل كلمة «شريعة» منها ما يرى أن الشرائع مختلفة (التوراة، الإنجيل، القرآن) والدين واحد (التوحيد،

---

(1) لاشاخت، ج.، فصل «شريعة»، **في دائرة المعارف الإسلامية**، د. ت.، يصدرها باللغة العربيّة أحمد الشنتاوي، إبراهيم زكي خورشيد، وعبد الحميد يونس، وبمراجعة محمد مهدي علام، مج 13، ص 246.

(2) المرجع نفسه، ص 245.

الرسل. . .) ومنها ما يرى أن القرآن نزِّل للجميع وجعل لكل واحد طريقاً إليه، فصارت كلمة «شريعة» تعني السبيل فحسب. وفي معرض تفسيره للآية 18 من سورة الجاثية يقول: **«على شريعة من الأمر: على طريقة وسنة ومنهاج من أمرنا الذي أمرنا به من قبلك من رسلنا. . . عن ابن عباس (ثم جعلناك على شريعة من الأمر فاتبعها) قال يقول: على هدى من الأمر وبينة. . . وعن قتادة قوله. . . والشريعة: الفرائض والحدود والأمر والنهي. . . وقال ابن زيد في قوله (ثم جعلناك على شريعة من الأمر) قال: الشريعة: الدين»**.

والرازي في تفسيره للآية 48 من سورة المائدة، يقول: **«والشريعة في كلام العرب المشرعة التي يشرعها الناس فيشربون منها. فالشريعة فعيلة بمعنى مفعولة، وهي الأشياء التي أوجب الله تعالى على المكلفين أن يشرعوا فيها»** وفي تفسيره للآية 18 من سورة الجاثية يقول: **«. . . أي على طريقة ومنهاج من أمر الدين فاتبع شريعتك الثابتة بالدلائل والبينات ولا تتبع ما لا حجة عليه من أهواء الجهال وأديانهم المبنية على الأهواء والجهل. قال الكلبي: إن رؤساء قريش قالوا للنبي صلى الله عليه وسلم وهو بمكة: ارجع إلى ملة آبائك فهم كانوا أفضل منك وأسن فأنزل الله تعالى هذه الآية»**.

أما ابن حزم في الجزء الأول من الإحكام، فقد اعتبر أن **«الشريعة هي ما شرعه الله تعالى على لسان نبيه ﷺ في الديانة وعلى ألسنة الأنبياء عليهم السلام قبله والحكم منها للناسخ»**[1]. وجاء في

---

(1) العجمي، رفيق، **موسوعة مصطلحات أصول الفقه عند المسلمين**، الجزء الأول، مكتبة ناشرون لبنان، ط 1، 1998، ص 825.

الجزء الرابع من الموافقات للشاطبي أن «**الشريعة كلها ترجع إلى حفظ مصالح العباد ودرء مفاسدهم وعلى ذلك دلت أدلتها عموماً وخصوصاً**»[1]، وبين ابن عابدين في نسمات الأسحار أن «**الشرائع جمع شريعة أي مشروعة تتناول العلل والأسباب والشروط والأحكام**»[2]. أما القشيري في رسالته، فقد عرف الشريعة بأنها «**أمر بالتزام العبودية والحقيقة مشاهدة الربوبية، وكل شريعة غير مؤيدة بالحقيقة فأمرها غير مقبول وكل حقيقة غير مقيدة بالشريعة فأمرها غير محصول. والشريعة جاءت بتكليف من الخالق والحقيقة إنباء عن تصريف الحق فالشريعة أن تعبّده والحقيقة أن تشهده والشريعة قيام بما أمر والحقيقة شهود لما قضى وقدر وأخفي وأظهر**»[3].

ما نلاحظه في هذه التعريفات المقتبسة من التراث التفسيري والصوفي والأصولي أن الشريعة تتخذ حيناً معنى لغوياً هو الطريق والمذهب بإطلاق، وأحياناً معنى عاماً للدين وأحياناً أخرى لما يشرعه الله في كتابه وعن طريق نبيه وأحياناً أخرى يكون دالاً على أحكام الكتاب والسنة والفقه وكل الاجتهادات والآداب والأعراف الموروثة. ولنا في الفكر الحديث مظهر آخر من مظاهر الالتباس. فهذا الشيخ محمد الطاهر بن عاشور على سبيل المثال يقول في التحرير والتنوير بمناسبة شرحه للآية 18 من سورة الجاثية: «**والشريعة: الدين والملة**

---

(1) العجمي، رفيق، **موسوعة مصطلحات أصول الفقه عند المسلمين**، الجزء الأول، مكتبة ناشرون لبنان، ط 1، 1998، ص 826.

(2) المصدر نفسه، ص 799.

(3) القشيري، **الرسالة القشيرية**، دار صادر، بيروت، ط 2، 2006، ص 44.

المتبعة»[1]، لكنه في مقدمة كتابه **مقاصد الشريعة الإسلامية** يخصص الشريعة في تعريفها ويفصلها عن العبادات بقوله: **«وإني قصدت في هذا الكتاب خصوص البحث عن مقاصد الإسلام من التشريع في قوانين المعاملات والآداب التي أرى أنها الجديرة بأن تخص باسم الشريعة، والتي هي مظهر ما راعاه الإسلام من تعاريف المصالح والمفاسد وتراجيحها، ممّا هو مظهر عظمة الشريعة الإسلامية بين بقية الشرائع والقوانين والسياسات الاجتماعية لحفظ نظام العالم وإصلاح المجتمع. فمصطلحي إذا أطلقت لفظ التشريع أني أريد به ما هو قانون للأمة، ولا أريد به مطلق الشيء المشروع؛ فالمندوب والمكروه ليسا بمرادين لي. كما أرى أن أحكام العبادات جديرة بأن تسمى بالديانة ولها أسرار أخرى تتعلق بسياسة النفس وإصلاح الفرد الذي يلتئم منه المجتمع»**[2].

وهذا الشيخ مهدي فضل الله لا يميز بين العقيدة والشريعة، ويستعمل المصطلحين في الدلالة نفسها كأن يقول: **«إن معظم المفكرين المسلمين المعاصرين يميزون تمييزاً حاسماً بين الفلسفة والشريعة ولا يرون أن ثمة قاسماً مشتركاً بينهما. فهنالك فرق كبير بين منطق الفلسفة ومنطق العقيدة، بين منهج الفلسفة ومنهج العقيدة»**[3].

---

(1) بن عاشور، محمد الطاهر، **التحرير والتنوير**، الدار التونسية للنشر، ج 25، 1984، ص 348.

(2) بن عاشور، محمد الطاهر، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، المطبعة الفنية، تونس، ط 1، 1366هـ، ص ص 7-8.

(3) مهدي، فضل الله، **العقل والشريعة: مباحث في الإبستيمولوجيا العربية الإسلامية**، دار الطليعة، بيروت، ط 1، 1995، ص 35.

يطلق لفظ الشريعة إذاً، على الدين عموماً كما يطلق على كل الفرائض والأحكام والحدود، ويمكن أن يطلق على الأحكام الواردة في الكتاب والسنة فقط، ويرد أحياناً في معنى الشكل التعبّدي المقابل للحقيقة القلبية كما عند المتصوفة، ويمكن أن تقابل الشريعة العقيدة؛ فتكون بمعنى أحكام المعاملات والآداب دون أحكام العبادات. ومع ذلك، يبدو أن الاستعمال الشائع للشريعة اليوم صار يضم «**كل أحكام الدين ونظم العبادات وتشريعات الجزاءات والمعاملات، وما جاء في السنة النبوية وما تتضمنه آراء الفقهاء وتفاسير المفسرين ونظرات الشراح وتعاليم رجال الدين**»[1]. وهذا الكم الهائل من المصادر والقوانين والأخلاقيات والوصايا يطرح قضايا ذات اعتبار خطير، لأنه يسكت عن الخلافات المتعلقة بمصادر الشريعة بكل مستوياتها وخاصة السنة ومشروعيتها وخبر الآحاد ومشروعية الاستناد إليه والصحابة ومشروعية الاعتماد عليهم والقياس واختلاف القائلين به والإجماع وإمكانية تحقيقه فضلاً عن اختلاف المذاهب الفقهية السنية الأربعة واختلاف السنة عن الشيعة في كثير من القضايا والأحكام، بالإضافة إلى اختلاف الأعراف والمواضعات وتباين الآداب حسب البيئات والمجموعات العرقية والثقافية.

1- دعاة تطبيق الشريعة:

انطلقت الدعوة الإسلامية من الجزيرة العربية نحو العالم في شكل مغالبة وبسط نفوذ حيناً، وفي شكل حوار حيناً آخر وبلغت

---

(1) العشماوي، محمد سعيد، **أصول الشريعة**، سينا للنشر، ط 3، 1992، ص 30.

الفتوحات أوجها خلال مائة عام. أما داخلياً، فقد تشكلت المذاهب والمدارس الفكرية ووقع استنباط طرائق مختلفة من أجل تشريع يستجيب لمتطلبات دولة قوية نافذة تمتد عسكرياً وحضارياً باطراد. وأدت الاختلافات والاجتهادات إلى تعميق وعي الأمة الإسلامية بذاتها وتليين عملية الاندماج بين مختلف مكوناتها. تأسست العلوم وتقننت وتطورت المعرفة الدينية بالتوازي مع المعارف والعلوم الأخرى؛ فكانت فترة صعود وزهو حضاري، حيث الشريعة الإسلامية بقوانينها وأخلاقها وآدابها في انسجام تام مع المستوى الحضاري للشعوب آنذاك، وفي توافق طبيعي مع رؤية معينة للتنظيم السياسي والعلاقات الاجتماعية وسلم القيم. وفي الزمن الذي تلا القرون الخمسة الأولى من الحضارة الإسلامية، انقسمت الإمبراطورية مترامية الأطراف إلى دويلات وخرجت السلطة من أيدي العرب إلى أيدي العبيد والمماليك والمرتزقة. كان الدين هو إيديولوجيا الفتح والسيطرة، وكانت الشريعة تستمد أحكامها من النصوص التأسيسية ومن التجربة الحياتية المعيشة ومن أصول اجتهادية أملاها تطور العالم. وبعد فترة الانكماش والتحوط التي سمِّيت عصور الانحطاط، وفقد فيها المسلمون كثيراً من الأراضي وكثيراً من فرص التاريخ، نشأت بفعل الاحتكاك الحضاري بالغرب أفكار ليبرالية وأخرى قومية وأخرى غيرها سلفية دينية يهمنا منها في هذا المقام التيار الديني الذي - على اختلاف تنويعاته- يتخذ من الإسلام شعاراً لبناء حركات سياسية تعتبر الفترة التدشينية وعصر الصحابة النموذج الذي يجب الاقتداء به والاهتداء بهديه. هذه الحركات تعتقد أن هدفها منوط باستلام السلطة السياسية أو بإخضاع السلطة القائمة لتنفيذ مشروعها، لكنها تنسى أن هدفها

هذا، لم يكن يوماً سليل الضمير الإسلامي الجمعي لأن إسلام المجتمع - ولا سيما في بلاد كتونس - كان دائماً معطى موضوعياً وأمراً تاريخياً وليس وجهة نظر تفرض كرهاً وقسر إرادة الكائن التاريخي.

إن الإسلام الذي تحقق في نسيج الزمن هو إسلام الدين والحضارة وإسلام التاريخ والمجتمع. أما التيار الديني، فيأخذ الإسلام كإيديولوجيا ويتبنى الشريعة، وهو لا يفصل بين القيم والأحكام ولا بين التنزيل والتأويل ويعتبر أن مهمته هي الدعوة إلى الإسلام الصافي. لكن الدعوة الإسلامية تحققت في الماضي وصنعت لنفسها تاريخاً، واليوم، لم يعد ممكناً أن نعود إلى الدعوة، لأنها أنجزت ذاتها وصرنا إلى ما صرنا إليه. «**إن تراكم التجارب التاريخية للدين والمجتمع والدولة والثقافة الإسلامية قد جعل الإسلام معطى موضوعياً ساهم في إنشائه عدد كبير من الرجال والتيارات والمذاهب كلٌ حسب فهمه وتفسيره للنص الموحى به**»[1] وإن التنكر للسيرورة التاريخية والتذرع بضرورة العودة إلى النص، إنما هو إنكار للتاريخ نفسه وإنكار لما صنعه النص ذاته عبر الزمن منذ بدء الدعوة إلى الآن.

تضع بعض الجماعات الإسلامية صورة متخيلة للإسلام، وهذه الصورة منسوجة بخيوط الإطلاق والثبوتية التي تستعد الجماعات لسفك الدماء في سبيل نشرها وترسيخها. ومن هنا جاء تكفير المجتمعات الإسلامية ورميها بالجاهلية والردة. إن هذه الجماعات

---

(1) الفضل شلق، «الاجتهاد وأزمة الحضارة العربية»، **مجلة الاجتهاد**، العدد الثامن، السنة الثانية، صيف 1990، ص 47.

ترفض التاريخ فتقفز فوقه وتدَّعي أنها تعود إلى النص مباشرة. إنها ترفض إسلام المجتمع وتدين الحاضر، فتعلن الحرب المقدسة ضده باسم مجاهدة الجاهلية والكفر وترفع الشريعة - التي لا تعرف لها هذه الجماعات مفهوماً مضبوطاً - دستوراً وقانوناً تحاكم بهما المجتمع وتحاسبه في ضوء أحكام بعضها جزء من القوانين الوضعية الموروثة عبر الزمن، وبعضها الآخر عفا عليه التاريخ وصار جزءاً من مباحث الأنثروبولوجيين.

يتأسس برنامج دعاة شعار «تطبيق الشريعة» على استراتيجية تبدأ بتحويل الشريعة إلى قانون تطبقه الدولة أو من يمثلها. «**إن تحويل الشريعة إلى قانون هو أمر لم يكن وارداً في تاريخ المجتمع الإسلامي منذ مراحله الأولى سوى في عهد العثمانيين والصفويين حين تم تبني مذهب واحد لدى كل منهما (المذهب الحنفي لدى العثمانيين والمذهب الجعفري لدى الصفويين)**»[1]. فهل يستطيع مجتمع حديث أن يحكم السيطرة على زمام التشريع من خلال مذهب واحد، ويكون في الآن نفسه مسايراً للتاريخ ولكل المستجدات؟ وحين تمسك الدولة بعصا الشريعة ألا تصنع مشانق لفكر الحريات ومقاصل لروح الاختلاف؟ إن هذا الأمر يجعل الدولة تصنع لنفسها مبررات للقمع باسم القانون الإلهي. يعتقد أصحاب شعار «تطبيق الشريعة» أنهم ينفذون أمر الله، وقد فاتهم أن الشريعة إن هي إلا مجموع اجتهادات بشرية عن النص، فهم إذن يرفضون قانوناً وضعياً، لأنه بشري

(1) الفضل شلق، «الاجتهاد وأزمة الحضارة العربية»، **مجلة الاجتهاد**، العدد الثامن، السنة الثانية، صيف 1990، ص 52.

ويستبدلونه بقانون بشري آخر يظنون أنه إلهي. لم يكن الأمر إذاً بعيداً عما حصل في التاريخ اليهودي، حين تحولت أدبيات التوراة إلى قانون. ولا يصبح الدين قانوناً إلا حين تفرضه الدولة كما يقول سبينوزا[1]. وحين تفرض الدولة ما تراه قانوناً إلهياً تنتهي إلى الاستبداد، بل إلى نظام كلياني تتحول فيه العقيدة إلى معيار نقيس به كل حقيقة في الاقتصاد والسياسة والثقافة والمجتمع وتتضخم مصلحة المؤسسة الدينية على مصلحة الدولة، ويضحى بالفرد في سبيل تطبيق الشريعة. يقول سبينوزا: «**إن مصلحة الشعب هي القانون الأسمى الذي ينبغي أن تخضع له كل التشريعات الإنسانية والإلهية**»[2].

إن دعاة تطبيق الشريعة اليوم هم - بوعي أو بغير وعي - دعاة الفقه في سياقاته التعبّدية والتعاملية والجزائية، هم يريدون لهذا الفقه أن يكون قانوناً تطبيقياً في أحكام الفرائض (صلاة، زكاة...) وأحكام الحدود (سرقة، زنا...) وأحكام المعاملة (زواج، بيع...) هم يعتبرون أن الفقه الذي مثَّل اجتهاداً تاريخياً لزمان مضى صالح لهذا العصر الذي تبدل فيه كل شيء (العلم، التكنولوجيا، موازين القوى الدولية، طبيعة المعاملات الاقتصادية، البيروقراطية، شبكات الاتصال، مصادر الثروة، أسلحة الدمار الشامل، الهندسة الوراثية، الإنترنت...) هم يقصرون مهمة العقل على الاستنباط من النص والقياس على الحكم وتشقيق الحيل الفقهية والفتاوى. لقد أعطى

---

(1) سبينوزا، **رسالة في اللاهوت والسياسة**، ترجمة وتقديم حسن حنفي، دار التنوير للطباعة والنشر، 2008، الفصل 19.

(2) المصدر نفسه، ص 426.

القرآن دروساً في الإيمان ومبادئ للعبادة وأعطى إلى جانب ذلك نماذج في المعاملات وأكبر في الإنسان دور العقل وأكد على إنسانية النبي وبشريته، لكن بدل أن يكون العقل آلة إبداع جعله الدعاة وسيلة اتباع وبدل أن يكون النبي نموذجاً في أخلاقه ومعاملاته، بات نموذجاً في شخصه. أعطى القرآن نماذج تاريخية من الأحكام فتأبدت النماذج. مثل القَصَص الذي ساقه القرآن للاعتبار فصار تاريخاً كمثل آية ضربها الله للتمثيل، فصارت حكماً تشريعياً في الاسترقاق حين قال تعالى: ﴿ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَّمْلُوكًا لَّا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَيْءٍ﴾[1] ومثل القرآن أعطى أحكاماً تمثيلية على زمن فصارت قانوناً لكل زمن كمثل من قيل له «ومن لا يحب صعود الجبال يعش أبد الدهر بين الحفر» فظل طول عمره يصعد في الجبال.

إن مجتمعنا الإسلامي لم يحسم أبداً قضية التشريع وظل يعيش **«وضعاً تأويلياً»**[2] للنص ويبحث عن التبرير الديني لكل حركة ولأبسط موقف، حتى أصيب بفوبيا الحرام. هذه الخصوصية الإسلامية خلقت لدى المسلم المعاصر حساسية تشريعية منعته من استقبال القانون الوضعي بما يجب من الاطمئنان. فإذا كان من فضل الشريعة أنها ذات مقاصد سامية، وكانت المقاصد في جوهرها تحقيق للمصلحة؛ فإن هذه المصلحة متغيرة باستمرار حسب الظروف والأوضاع. وملاحقة المصالح لم تدفع الفقهاء إلى فتح آفاق التأويل على الذاتية المتنوعة،

---

(1) النحل/ 75.

(2) الشرفي، عبد المجيد، **الإسلام والحداثة**، الدار التونسية للنشر، 1991، ص 139.

بل دفعتهم إلى رجوع مستمر إلى النصوص التي أنهكت تأويلاً وقياساً على القياس.

ليست المشكلة في ما نرى في الاجتهاد فقط، وإنما أيضاً في القبول برؤية جديدة للكون والمجتمع قوامها الإيمان بحرية الإنسان وقدرته على تسيير شؤونه بعقله بعيداً عن كل وصاية. حين نتأمل في القانون نرى أن غاياته تتبدل حسب تبدل المصالح. أما الشريعة، فغاياتها مطلقة وكلية حددها الغزالي في باب الاستحسان من **المستصفي** بخمس (حفظ الدين، حفظ النفس، حفظ العقل، حفظ النسل، حفظ المال)[1]، لكن الواقع يتغير كل لحظة والنصوص لا تتغير وأنى للنصوص أن تحيط بكل شيء وقد قال الشهرستاني قديماً: «**ما لا يتناهى لا يضبطه ما يتناهى**». فإذا ثبتت النصوص وكانت هي مرتكزات الاجتهاد، فلا بد أن نحول الوجهة نحو الذات التي تتلقى النصوص. غاية القانون في العصور البدائية هي السلم، وغاية القانون عند الإغريق هي المحافظة على الوضع القائم، وعلى التراتبية الموجودة، وغاية القانون في عصر اللبرالية هي إثبات الحرية وتأكيد الفرد لذاته، وبتعقد الحياة صارت غاية القانون حماية العيش المشترك وتنظيم الاستغلال المشترك للمصالح، ثم بتأثير ظهور علم النفس الذي قوّض الإرادة الميتافيزيقية للقانون وبتأثير ظهور علم الاقتصاد الذي بيَّن أهمية السوق ودور الصراع الطبقي بات لزاماً أن تتغير غاية القانون إلى تحقيق أكبر قدر ممكن من الحاجات إلى أكبر عدد ممكن

(1) الغزالي، أبو حامد، **المستصفي في علم الأصول**، دار الكتب العلمية، 2010، ص 275.

من الناس. ولعلنا نحتاج اليوم إلى قانون يمثل «**مؤسسة اجتماعية للوفاء بالحاجات الاجتماعية في مجتمع متحضر بأقل تضحية ممكنة**»[1]. وقد أكد الفيلسوف الفرنسي روبرت مسراحي أن الأفراد ليس لهم وجود اجتماعي وديني وثقافي وسياسي فقط، وإنما لهم أيضاً بُعدٌ وجودي للرغبة والمتعة لا بد من تحقيقه عن طريق التشريع والسياسة، يقول: «**إن تفكير المؤسسة السياسية وكذلك عمل المشرّع في أفضل الأشكال الممكنة لا بد أن يبدأ انطلاقاً من الحياة الفردية ومن الوجود المتعين والكامل للذوات**»[2].

إن التشريع الحديث هو التشريع الذي يؤسس لسلطة القانون ويرسخ مفهوم دولة القانون الذي يحترم الفرد، باعتباره مواطناً تراعى حقوقه وحرياته ويعاقب إذا خالف القانون، وليس إذا ارتكب الإثم. إن المشكلة هي فعلاً في النص كثقل أنطولوجي رهيب وليس في المقاصد أو بالأحرى، إن المشكلة هي في صلة النص بالتلقي. إننا في حاجة إلى أن نستثمر فلسفياً وأن نؤصل إبستيمولوجياً تلك الأبعاد المقاصدية التي بشَّر بها العز ابن عبد السلام وبلورها الشاطبي، حيث نخرجها من سياق صياغة الأحكام استنباطاً واستدلالاً إلى سياق المقاصد بوصفها قيماً إنسانية كونية يدل عليها الفكر الاستقرائي، وليس تدل عليها المرجعيات المؤطرة للحكم. ولعلنا في حاجة أيضاً إلى إعادة النظر في التجربة الصوفية، باعتبارها تجلياً عملياً لفكر المقاصد، تلك التجربة التي ترفض «**مبدأ تساوق دلالة النص مع الفهم**

---

(1) روسكو باوند، **مدخل إلى فلسفة القانون**، ترجمة صلاح دباغ وأحمد مسلم، المؤسسة الوطنية للطباعة والنشر، بيروت، 1967، ص 56.

(2) Misrahi, Robert, *Existence et Démocratie*, PUF, 1995, p. 17.

اللغوي بحسب درجة الإبلاغ والتخاطب كما يقننها النسق التداولي المشترك. فباعتبار أن مصدر النص إلهي، لا بد من الإيمان بلا محدودية كثافته الدلالية المطلقة التي لا يجوز حصرها في المألوف التعبيري الإنساني... إن قلب المتلقي هو محور التأويل وليس النص ذاته بصفته حمّال أوجه»[1]. ولكن لنضرب مثالاً عن المآزق الناجمة عن التعارف في الشريعة بين التصور الإيتيقي الإسلامي والتصور الأخلاقي من خلال قضية النسب.

3- النسب بين الشريعة والقانون التونسي:

النسب في اللغة هو القرابة وفي الاصطلاح هو صلة الشخص بغيره على أساس القرابة القائمة على صلة الدم؛ أي صلة الإنسان بمن ينتمي إليهم من الآباء والأجداد، والمقصود أن يكون الابن معلوم الأب لا لقيطاً ولا مولى ولا ابناً بالتبني.

والنسب في التشريع الإسلامي ليس مجرد علاقة دموية بين الطفل وأبيه فحسب، وإنما يشترط في هذه العلاقة أن تكون علاقة شرعية. فلئن كانت علاقة الولد بأمه ثابتة في جميع حالات الولادة شرعية أو غير شرعية، فإن علاقة الطفل بأبيه لا تثبت فقهياً إلا عن طريق الزواج الصحيح أو الفاسد أو الوطء بشبهة أو الاستلحاق. وتعتبر الشريعة الإسلامية النسب رابطة سامية، ولذلك وضعت لثبوت النسب سبباً واضحاً، وهو الاتصال بالمرأة ومخالطة الرجل لها بطريق من طرق

---

(1) السيد ولد أباه، «الأخلاق والقيم في الدين والفقه الإسلامي من منظور فلسفة الأخلاق»، **مجلة التفاهم**، السنة العاشرة، صيف 2012، ص 378.

الحل، فإذا تحقق ذلك الحمل أو شبهته وحصلت تلك المخالطة بين الزوج وزوجته كان الرجل أباً للولد الذي نتج عن هذه المخالطة، ويؤسس الفقهاء هذا القول على حديث الرسول: «**الولد للفراش وللعاهر الحجر**». وهذا الحديث يدل على عدم إمكانية إثبات نسب ابن الزنا، لأن الزنا من الفواحش المنهى عنها والمعاقب عليها بالجلد أو الرجم، لذلك يُعد ابن الزنا في الشريعة الإسلامية ابناً غير شرعي مقطوع النسب من أبيه، ولو كان هذا الأب معروفاً أو من الممكن معرفته. إن الطفل المولود من علاقة غير شرعية يعتبر في الفقه الإسلامي ابن سفاح، ونسبه مقطوع من صاحب الماء الذي كان علة وجوده ما لم يستلحقه استلحاقاً يُجيزه الشرع.

وقد أجمع الفقهاء على ألا توارث بين ولد الزنا ومن تسبب في حمل الأم لانقطاع النسب بينهما الذي هو سبب الإرث، وقد جرى الفقه على اعتبار ابن الزنا ملحقاً بأمه وقرابتها لما رواه البخاري وأبو داود من أن الرسول ﷺ جعل ميراث ابن الزنا لأمه ولورثتها من بعده، فإذا مات مجهول النسب فلأمه ولإخوته للأم وجدته للأم الحق في الإرث فيه بالفرض والباقي بالرد، إن لم يكن له ولد له في المقابل الحق في إرث أمه وإخوته للأم وقرابة الرحم من الأم كما نصت عليها الشريعة، وذلك كما لو كان ابناً شرعياً ويلحق بابن الزنا في هذه الأحكام ولد اللعان والفارق بين الاثنين أن ابن الزنا نتاج سفاح وولد اللعان نتاج فراش أنكره الزوج، فإذا تمّ اللعان كان حكمه حكم ولد الزنا في انقطاع النسب وعدم التوارث ووجوب التفريق بين الزوجين وتتأبد الحرمة بينهما. غير أنه إذا استلحقه الملاعن لحق وترتبت حقوق الأبوة والبنوة والواجبات وثبت التوارث بينهما.

طرحت مشكلة تكاثر الأبناء غير الشرعيين في العصر الحديث مسائل على الفقهاء، لم يستطيعوا أن يزحزحوها عمّا ألفوه من الأحكام، ولم يستطع التشريع الوضعي التونسي المتأثر بالشريعة الإسلامية والمتبني لمعظم أحكامها أن يجد لها حلولاً جذرية، لأن المشكلة في رأينا ظلت متصلة بفهم معين للنصوص. لقد جاء قانون 1998 المتعلق بإثبات البنوة الطبيعية عن طريق الحقائق البيولوجية المعتمدة على التحليل الجيني. وهذه الحقيقة العلمية، لم تؤسس مع ذلك لشرعية العلاقة في الميراث. أما قرينة الفراش - وهي عند معظم المذاهب قرينة شكلية تتصل بعقد النكاح ولا تستلزم التيقن من الوطء - فتؤسس لكل متعلقات النسب من الشرعية إلى الأبوة إلى الولاية إلى الميراث. هكذا صارت هناك أمور كثيرة تدخل تحت طائلة الزنا، مثل الزواج العرفي وزواج الشبهة وعلاقات المراكنة والمخادنة وطفل الأنبوب واكتراء الأرحام وشراء الحيوانات المنوية. . . واعتبر كل من ينجم عن هذا الضرب من العلاقات ابن زنا، فحرم من اللقب العائلي حيناً ومن اللقب والميراث أحياناً.

للطفل الطبيعي في قانون 1998 أن ينتسب بالأدلة العلمية، وأن يأخذ اللقب العائلي ولكن ليس له الحق في الميراث بناء على نصوص الشريعة. وكأنه، لا بد من نص من أجل أن يرث الابن أباه الذي جاء من صلبه! وكيف تكون حقوق الطفل الطبيعي الذي ثبتت نسبته لأبيه علمياً أقل من حقوق ابن شرعي ينتسبان للأب نفسه؟ وأين روح العدالة في معاملة الأطفال بشكل غير متساوٍ لسبب لم يكن لهم يد فيه؟ لقد أعطى المشرع التونسي بناء على قانون عام 1998 بنوة بيولوجية للابن الطبيعي وحباه باللقب العائلي ومتَّعه بالنفقة والحضانة،

لكنه جعل الابن الشرعي وارثاً والابن الطبيعي غير وارث، استناداً إلى نصوص الشريعة، بل صارت وضعية الابن بالتبني - في القانون التونسي - أفضل لأنه بمجرد صدور الحكم تخول للمتبنى كل حقوق الطفل الشرعي بما في ذلك الحق في الميراث، رغم أن هذا الطفل لا تجمعه بالأب إلا الرابطة القانونية وليس بينهما رباط دموي. والأمر نفسه مع الطفل اللقيط، فميراثه عند جمهور الفقهاء لبيت مال المسلمين، لأن الميراث لا يكون إلا بنسب مع أن الميراث في أبعاده ومقاصده إن هو إلا تحقيق لمبدأ الاستخلاف في المال وتيسير لعملية التداول على الملكية. ليس التعارض بين النص والمصلحة، وإنما التعارض بين المصالح نفسها، مصلحة حفظ النسب ومصلحة العدالة وحفظ المال. إذاً، فالمقاصد لا تحسم القضية لأن المسألة في المقاصد ذاتها. إن فكر المقاصد في فكر الإنسان، في تأويلاته وتصريفاته للغة، واللغة لا تنبئ بأكثر ممّا أنبأت سابقاً وإذاً، فالبحث في المقاصد ليس أكثر من إلحاق مصلحة بسياق الشرع، لكن لننظر في النصوص التي اعتمدت في حرمان الابن الطبيعي من حقوقه:

- إن الآيات الموظفة لحرمان الأبناء غير الشرعيين من حقوقهم لا تتصل في الحقيقة بالأبناء، بل بمعاقبة الزاني؛ فآيات الزنا في سورة الإسراء أو في سورة النور تتحدث عن الحد عن الزاني. أما الآية التي يكثر الفقهاء من استغلالها لحرمان الأطفال غير الشرعيين من حقوقهم، فهي الآية الخامسة من سورة الأحزاب: ﴿ٱدْعُوهُمْ لِآبَآئِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِندَ ٱللَّهِ فَإِن لَّمْ تَعْلَمُوٓا۟ ءَابَآءَهُمْ فَإِخْوَٰنُكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَمَوَٰلِيكُمْ﴾[1]

---

(1) الأحزاب/ 5.

رغم أن هذه الآية تتحدث عن العدل بمفهومه الأخروي من جهة، وتتصل بشريحة من الأبناء لا نعرف آباءهم. أما إذا عرفنا أصحاب الماء، فإن تنكر لحقوق الأطفال في أبيهم يصبح أمراً مستغرباً خاصة إذا قرأنا ما يتلو هذه الآية في قوله تعالى: ﴿عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَآ أَخْطَأْتُم بِهِۦ وَلَٰكِن مَّا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾[1]، حيث التأكيد على مفهوم الرحمة والغفران، وهو ما لا يتناسب مع عقاب الضحية بدل عقاب الجاني.

- بالنسبة إلى الأحاديث النبوية المعتمدة في حرمان الأبناء غير الشرعيين من حقوقهم، فأشهرها قول الرسول ﷺ: «أيما امرأة أدخلت على قوم من ليس منهم فليس من الله في شيء، ولن يدخلها الله جنته، وأيما رجل جحد ولده، وهو ينظر إليه احتجب الله منه وفضحه على رؤوس الأولين والآخرين» (رواه أبو داود في سننه عن أبي هريرة). وهذا الحديث سيق بمناسبة نزول آية الملاعنة، وهو يقتصر على بيان العقاب الأخروي للأم الزانية أو الأب المنكر لنسب ابنه.

وثبت في الصحيحين عن عائشة أنها قالت: «اختصم سعد ابن أبي وقاص وعبد الله ابن زمعة في غلام فقال سعد: هذا يا رسول الله ابن أخي عتبة ابن أبي وقاص عهد إليّ أنه ابنه انظر إلى شبهه. قال عبد الله ابن زمعة: هذا أخي يا رسول الله ولد على فراش أبي من وليدته. فنظر رسول الله ﷺ فرأى شبهاً بيناً بعتبة فقال: هو لك يا عبد الله ابن زمعة: الولد للفراش وللعاهر الحجر». هذا الحديث جعل الفراش علة للحكم بالولد؛ فالولد للفراش أي لصاحب الفراش

---

(1) الأحزاب/ 5.

(الزوج) وما تحمله الزوجة حال قيام النكاح الصحيح يُنسب إلى زوجها، باعتباره ولده فولادة الطفل على فراش الزوجية قرينة كافية في الشريعة لكونه من الزوج، وأنه خلق من مائه.

نعتقد أن هذه الحكاية التي حسم فيها الرسول الحكم جاءت في سياق محاولة تشريعية لحماية مجتمع قبلي مفتوح العلاقات من التنازع والفوضى، وهو مجتمع كثير الاعتداد بعصبية النسب كثير الحرص على تواصل النسل من الدماء نفسها، لأن العائلات كانت تتصاهر من بعضها بحسب القرابة غالباً. على أن الشبه ليس دليلاً كافياً لإثبات النسب في مجتمع من أهم خصائصه زواج الأقارب. أما في العصر الحديث، فإن وسائل المعرفة صارت دقيقة وليس من العدل أن نحرم الطفل الذي أثبت نسبه من حقوقه الشرعية حال ولادته في فراش غريب. وهذه الواقعة المروية فيها تعمد صريح من النبي لحث الناس على التعود على احترام مؤسسة الزواج ومعاقبة الزاني بحرمانه من ولده، وبالخصوص الابتعاد عن إتيان الأعراض بمجرد شبهة التشابه بين الوالد والوليد، لأنها قد تشرع الأبواب على فوضى الملاعنات والاتهامات في مجتمع قبلي دماء بعضهم من دماء بعض. غير أن اكتشاف الوسائل الطبية الحديثة وانتشار الفحوصات البيولوجية حسما الموضوع وما عاد مسموحاً أن يحرم الطفل وقد عرف أباه البيولوجي من حقوقه الشرعية بما فيها الحق في الميراث. أما الأمر الآخر، فيتعلق بطفل الأنبوب إذ لو أخطأ الطبيب في تلقيح بويضة المرأة بماء رجل آخر هل نُعد الابن ابناً غير شرعي، وتصير المرأة عاهرة ويصبح الرجل زانياً ويحرم الطفل من حقوقه الشرعية؟ لا بد من إعادة النظر في مفهوم النسب وفي دلالة الميراث ومن إعادة النظر في الأبعاد القصية لمقاصد الشرع، حتى لا

تصبح النصوص عبئاً على مسايرة التاريخ، بل لا بد من إعادة النظر في مفهوم الزمن والتاريخ، وإن كانت لنا القدرة على إعادة النظر في مفهوميهما ومنزلتيهما في ثقافتنا أم أننا نظل أبداً نحاول التحايل على التاريخ، ومن ثم نعيده إلى ركبنا كما تصوره أسلافنا؟ سيقول دعاة تطبيق الشريعة، إنها تجسيد حي لمقاصد الشرع، وإذا تعارض النص مع العقل نؤول النص، وسيقول آخرون إننا لا بد من أن نحسم القضية في اتجاه تغليب المصلحة أو تقديم النص وكأن المصلحة ثابتة لا تتغير أو كأن للمصلحة معنى لا تخرج بمقتضاه عما سطَّره الأوائل. المسألة في اعتقادي مسألة معرفية أولاً، ووجودية ثانياً.

- المعرفي فيها هو أن نتساءل عن الحقائق التاريخية والإبستيمولوجية والأنطولوجية التي نجم عنها فكر المقاصد. إرجاع المقاصد إلى الماضي البعيد دليل على أن التصادم بين النص والمصلحة أصلي في الموضوع أصلاً ما كان لفكر المقاصد أن ينبثق وينظر له لولا إحساس العلماء بأنهم في إحراج حقيقي مع النص، وهذا يقودنا إلى الوجه الثاني.

- الجانب الأنطولوجي الذي حاول أن يجيب عنه هايدغر: اللغة تعبر عن الوجود أم الوجود لغة في الحالة الأولى، سنبقى سجناء النص، وفي الحالة الثانية سنقرأ التاريخ والكينونة والوجود بمنظار التأويل الذي قرأ به المتصوف قديماً والهيرمنيوطيقي حديثاً.

الخاتمة:

ليست الشريعة أصلاً من أصول الدين أو قيمة من القيم القرآنية التي تراكمت وتراكبت عبر حقب من التاريخ، وإنما الشريعة منظومة

من الأحكام والحدود والأخلاقيات التي تؤسس لعلاقة الكائن بفهم معين للدين في إطار الحلال والحرام والمندوب والمكروه. والدعوة إلى استحضار الشريعة قانوناً هي دعوة إلى استحضار الفقه وإحلال للماضي في الحاضر. أما ما هو أكثر من ذلك دلالة، فهو استعادة لنوع من التدين غريب عن هذا العصر عصر الإنسان الذي أكد «ميشال فوكو» أن أهم سمة لإبستيمية الحداثة فيه هي اكتشاف الإنسان لذاته، فنهاية الميتافيزيقا ليست سوى الوجه السلبي لحدث أكثر تعقيداً «**هو ظهور الإنسان**»[1]. صحيح أن الإنسان ليس هو أقدم إشكالية طرحت على المعرفة البشرية، ولكنه مع ذلك «**اختراع حديث فيها**»[2]. كانت الميتافيزيقا قد غيَّبت الإنسان وجعلته ثنياً في صفحة الوجود ومن آيات تغييبه أن خلقت بينه وبين العالم، وبينه وبين ما وراء العالم وسائط: الأنبياء والرسل والشرائع. الشريعة تريد أن تفتك لها مكاناً في زمن الحداثة، في زمن اللاوسائط، في زمن الإيمان بقدرة العقل الإنساني على تنظيم شؤون حياته بنفسه، وهو زمن الإيمان بأن الله حين كفّ عن التدخل في التاريخ نهائياً بانقطاع الوحي قد أوعز للإنسان أن يتحمل مسؤولية وجوده في الكون بما وهبه من ملكات العقل وحسن التدبير. بهذا يستحق الإنسان فهم المعنى الجديد للألوهية، وهو معنى يشرف الإنسان، لأنه يصله بالذات الإلهية في تداعٍ حرٍّ خصب بلا وصاية أو إملاء. فالتحول الذي تعرفه البشرية اليوم ليس تحولاً من

---

(1) فوكو، ميشال، **الكلمات والأشياء**، ترجمة مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي، 1990، ص 301.
(2) المرجع نفسه، ص 313.

سلم للقيم إلى سلم آخر، وإنما هو تحول من التعصب لدين ما أو التشدد في إيمان ما إلى الوفاء للقيم النبيلة على اعتبار أن الوفاء - كما يقول سبونفيل - هو ما يبقى من الإيمان حين نظن أننا أضعناه.

الخطاب الفقهي بين النهوض والسقوط

العربي إدناصر

باحث من المغرب

تقديم:

ينفرد الفقيه من بين الشخصيات العلمية في الإسلام بكثرة انشغاله بقضايا الناس وكثرة احتكاكه بالواقع؛ فوظيفته ميدانية أكثر منها تنظيرية، حيث يسعى إلى البحث في نوازل المجتمع الطارئة والإجابة عن تساؤلاته بما يمليه عليه اجتهاده وضميره بكل إخلاص وتجرد، لكن هل ينطبق هذا السلوك على موقف الفقيه من القضايا العامة المتعلقة بالنظام العام ومتعلقات الحكم أم لا؟

فمن المعروف أن دولة الملك بعد إزاحة مظاهر الخلافة الراشدة، انبنت على أساس القهر والغلبة، فلم تعد الشورى قاعدة قانونية فاعلة في تنصيب الحكام، كما لم تعد الأمة مصدر التشريع بانتقال الأمور إلى سلاطين وأُسر حاكمة يتعاقبون على الحكم بالوراثة والقرابة.

وهذا الوضع واضح من استقراء وقائع التاريخ، وتتبع مسار السلطة ومنافذها في المجال العربي الإسلامي، مما أوقع الفقيه في مسارين متناقضين؛ إما الإصرار على رفض واقع كائن والانخراط في

الحديث عن واقع مفترض، أو الرضوخ لأمر الواقع والابتعاد عن الحنين إلى الماضي.

فالموقف الأول، يعني العودة إلى المفاهيم الأولى في الحكم وعدم الاعتراف بالانحراف الحاصل فيه، لأنّ من مقتضيات الشريعة أن تكون شؤون السياسة وفق مقاصدها ونظامها، وعليه فإن أيّ حكم لم يحتكم إلى تلك المقاصد لا يملك شرعية سياسية، فضلاً عن الشرعية الدينية. وهذا الموقف المتصلّب، أفضى بالفقيه إلى الانزواء عن الواقع والتمسّك «بقيم أخلاقية لا تنشئ حقوقاً مدنية بقدر ما تملي واجبات على سلوك الفرد، وقعد أصول التفسير والفتوى خارج الفهم السياسي والوعي التاريخي وجَانَب الدخول في توازنات القوى، فانتهى بيوطوبيا خلافة هي أقرب إلى المعنى الأخلاقي من المعنى السياسي»[1]، مما أسهم في نشوء سلطة سياسية متحرّرة من كلّ رقابة دينيّة أو شعبيّة. أما الموقف الثاني، فهو الأهم بالنسبة إلينا ويعود ذلك لسببين: أما الأول، فكونه يؤشّر إلى انهيار مؤسسة الفقه، والثاني يحيل على قضيتنا المركزية في هذه الدراسة، وهي اختفاء السياسي وراء الثقافي في الفكر الإسلامي، هذا الموقف يعكس مقدار التحول في الفكر الفقهي من مرحلة الممانعة إلى مرحلة المواءمة.

إذ مهما حاولت السياسة أن تنضج وتبني صرحها في حضن الفقه

---

(1) قانصو، وجيه، «تكوّن الفكرة السياسية في التاريخ الإسلامي»، **مجلة المنطلق الجديد**، ع 2، شتاء ـ ربيع 2001، ص 44. وللدكتور عبد الله العروي رأي مغاير حيث يرى في موقف الفقهاء هذا تجاه الخلافة شجاعة وبطولة ومحاولة في محاربة اليأس ومن الصعب اتهامهم بالوصولية والذرائعية، انظر **مفهوم الدولة** للعروي عبد الله، المركز الثقافي العربي، ط 3، 1984، ص 101.

والعقيدة، فإنّها مع ذلك تظلّ محتشمة وضعيفة الفعل في ميدان الدولة «كمفاوضة وتنظيم لمصالح مختلفة ومتعدّدة وتكوين لإجماع شرعي»[1].

1- الإمامة بين تأصيل المفهوم وتأجيل المضمون:

بعد أُفول نظام الخلافة، بدأ الفقيه يفكّر في طريقة لإصلاح نظام الملك بما يحقّق العدل، ويخدم مصلحة الناس في إشارة إلى «إمكانيّة تعايش مبدأ تطبيق الشريعة كدستور للدولة مع وجود الملكية»[2]، ثمّ لحفظ الوجود المادي للجماعة الدينية التاريخية المسهم في «تحقيق التعايش بين سلطتين روحية وزمنية، ومن ثم في تحقيق وحدة السلطة الاجتماعية»[3]، وفي هذه المحاولة إدراك سياسي يفصح عن الحاجة إلى الحفاظ على الكائن مع الحنين والتّوق إلى الممكن الذي يبرره انتقال الخلافة إلى الملك.

ولما كانت الإمامة حسب الماوردي (ت 450هـ) «موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا وعقدها لمن يقوم بها في الأمة واجب بالإجماع»[4]، فإنّ التفكير سيتّجه إلى البحث عن شرائط

(1) غليون، برهان ، **نقد السياسة - الدولة والدين**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط 4، 2007، ص 115.
(2) المصدر نفسه، ص 116.
(3) المصدر نفسه، ص 99.
(4) الماوردي، أبو الحسن، **كتاب الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، تحقيق أحمد البغدادي، مكتبة دار ابن قتيبة، الكويت، الباب الأول في عقد الإمامة، ط 1، 1409-1989، ص 3.

الإمام ومقوّمات حكمه على ضوء مقاصد الشريعة ومستلزمات الاجتماع السياسي.

وإزاء هذه الضرورة الشرعية، شهدت الشروط التي سيشترطها الفقهاء في الإمامة «ارتداداً تراجيدياً» من وجوب توفّر سبعة شروط، حسب الماوردي، وهي باختصار: العدالة على شروطها الجامعة، والعلم المؤدي إلى الاجتهاد في النوازل والأحكام، وسلامة الحواس ليصح معها مباشرة ما يدرك بها، وسلامة الأعضاء من نقص يمنع عن استيفاء الحركة وسرعة النهوض، والرأي المفضي إلى سياسة الرعية وتدبير المصالح، والشجاعة والنجدة المؤدية إلى حماية البيضة وجهاد العدو، والنسب من قريش[1]، إلى إسقاط جميع هذه الشروط الواحدة تلو الأخرى في شكل أشبه بالمهزلة والعبث[2].

ولقد ابتدأ العدّ التنازلي مع أحد معاصري الماوردي، وهو أبو يعلى الفرَّاء (ت 458هـ) الذي علّق على الشروط السابقة بقوله: «وقد روي عن الإمام أحمد رحمه الله ألفاظ تقتضي إسقاط اعتبار العدالة والعلم والفضل فقال (. . .) ومن غلبهم بالسيف حتى صار خليفة وسمي أمير المؤمنين لا يحلّ لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر أن يبيت

(1) الماوردي، أبو الحسن، **كتاب الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، ص 5.

(2) لخص فقهاء المالكية الكلام في الإمامة في جملة واحدة وهي: «من اشتدت وطْأَتُهُ وجبت طاعته»، انظر في ذلك: عليش، محمد، **شرح منح الجليل على مختصر العلامة خليل**، وبهامشه حاشيته المسماة تسهيل منح الجليل، دار صادر، باب في بيان حد وأحكام الباغية، ج 4، ص 456. **والشرح الصغير على أقرب المسالك إلى مذهب الإمام المالك** لأحمد الدردير، وبهامشه حاشية أحمد الصاوي، إخراج وتنسيق مصطفى كمال وصفي، دار المعارف القاهرة، باب البغي، ج 4/ 426.

ولا يراه إماماً عليه بِرّاً كان أو فاجراً فهو أمير المؤمنين، وقال (. . .) فإن كان أميراً يعرف بشرب المسكر والغلول يغزو معه، إنّما ذلك له في نفسه»[1].

ألغى هذا النص الشروط الجوهرية في الإمامة، وهي المتعلّقة بالجوانب الأخلاقية السلوكية؛ أي العدالة، والجوانب المعرفية التكوينية؛ أي العلم، فلم يبق من هذه الشروط الأساسة إلا النسب الذي يشكّل صلب النظرية السنيّة في الخلافة، وهذا الشرط بدوره أسقطه أبو المعالي الجويني (ت 478هـ)[2] وابن خلدون.

فهو لما أصّل للنسب القرشي في الإمامة استدرك قائلاً: «إلا أنه لمّا ضعف أمر قريش وتلاشت عصبيتهم بما نالهم من الترف والنعيم وبما أنفقتهم الدولة في سائر أقطار الأرض، عجزوا بذلك عن حمل الخلافة وتغلبت عليهم الأعاجم وصار الحل والعقد لهم. . .»[3]. ثم تطرّق إلى مقاصد اشتراط النسب، فقال: «لا بد إذاً من المصلحة في

---

(1) الفراء، أبو يعلى، **الأحكام السلطانية**، صححه وعلق عليه محمد حامد الفقهي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1421-2000، ص 20.

(2) الجويني، أبو المعالي، **غياث الأمم في التياث الظلم**، تحقيق ودراسة مصطفى حلمي وفؤاد عبد المنعم، دار الدعوة الإسكندرية، الباب الرابع في صفات الإمام القوام على أهل الإسلام، 1400هـ ، ص ص 63-64.

(3) **مقدمة ابن خلدون**، وهي الجزء الأول من **تاريخ ابن خلدون** المسمى ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، ضبط المتن ووضع الحواشي والفهارس الأستاذ شحادة خليل، مراجعة الدكتور زكار سهيل، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الفصل السادس والعشرون في اختلاف الأمة في حكم هذا المنصب وشروطه، 1421-2001، 1/ 242-243.

اشتراط النسب، وهي المقصودة من مشروعيتها، وإذا سبرنا وقسمنا لم نجدها إلا اعتبار العصبية التي تكون بها الحماية والمطالبة ويرتفع الخلاف والفرقة بوجودها لصاحب المنصب، فتسكن إليه الملة وأهلها وينتظم حبل الألفة فيها...»[1]. وذهب إلى إمكانية تعطيل العصبية نفسها حال انضباط الحياة السياسية في المجتمع، فعقد فصلاً كاملاً عن أنّه إذا استقرت الدولة وتمهّدت فقد تستغني عن العصبيّة[2].

وذكر ابن الأزرق، أنّ ابن العربي الفقيه المالكي المشهور ممن أسقط النسب في شرائط الولاية العامة، ثم ذكر قوماً غالوا في ذلك فقالوا: «لو استوى قرشي ونبطي في شروط الإمامة لرجح النبطي لقربه من عدم الجور والظلم»[3].

وبهذه الإضافة، لم يبقَ من الشروط السابقة إلا شرطان اثنان يتعلّقان بالقدرة الجسمانية؛ أي سلامة الأعضاء وسلامة الحواس، اللذان لا أثر لهما في قصور الملوك الممتلئة بالحواشي والخدم وأصحاب المشورة، لأن الإعاقة البدنية تجبر بالتسلط الثقافي والاستبداد السياسي، فمن حصلت له هذه المنعة أمكن له أن يملك رقاب الناس ولو كان فاقداً لكل الشروط الآنفة الذكر.

---

(1) **مقدمة ابن خلدون**، الفصل السادس والعشرون في اختلاف الأمة في حكم هذا المنصب وشروطه، 1/ 244.

(2) **مقدمة ابن خلدون**، الفصل الثاني في أنه إذا استقرت الدولة وتمهدت فقد تستغني عن العصبية، 1/ 194.

(3) ابن الأزرق، أبو عبد الله، **بدائع السلك في طبائع الملك**، تحقيق علي سامي النشار، منشورات وزارة الإعلام، بغداد، ط 1، 1977، الفاتحة العاشرة، ج 2 ، ص 72.

وأمام هذا التنازل الغريب في هوية الحاكم، لا نجد استغراباً في نظرة الفقهاء إلى بنية السلطة السياسية التي لم يذكروا في عناصرها الأساسية الشورى والتداول السلمي على الحكم، فما دامت هذه القاعدة القانونية غير فاعلة في تدبير الشأن السياسي، فإن الانقلابات العسكرية تفتح أبواب القصور السياسية وتقوم مقام الانتخاب والتصويت النزيه.

وبسبب إغفال هذا المعطى الدستوري، نجد الفقهاء يعمدون إلى تعويم تعبيراتهم الفقهية حين المقابلة بين الغلبة السياسية وأحكام العدل وإقامة الشعائر الدينية، فعودة إلى أبي يعلى الفراء نقرأ نصاً ضبابيّاً يقول فيه عن الإمام: «فإن حجر عليه وقهره من أعوانه من يستبد بتنفيذ الأمور من غير تظاهر بمعصية ولا مجاهرة بمشاقة، لم يمنع ذلك من إمامته ولا قدح في ولايته، ثم ننظر في أفعال من استولى على أموره فإن كانت جارية على أحكام الدين ومقتضى العدل، جاز عليها تنفيذاً لها وإمضاءً لأحكامها لئلا يقف من العقود الدينية ما يعود بفساد على الأمة، وإن كانت أفعاله خارجة عن حكم الدين ومقتضى العدل لم يجز إقراره عليها...»[1].

خلاصة القول، إنّ كلّ ما اشترطه الفقهاء من شروط في حق الإمام لا يعدو أن يكون افتراضات أو طموحات تتبخّر أمام أوهن الأسباب والمبرّرات الخارجيّة؛ «ولذلك ما كان يمكن لشروط الفقهاء في منصب الإمام إلا أن تظل آمالاً جميلة ساذجة وأحلام يقظة لاعلاقة لها بما يجري على أرض الواقع في تداول السلطة بالقوة والضغط

(1) الفراء، أبو يعلى، **الأحكام السلطانية**، ص 22.

والاستيلاء»[1]. وهذه الشروط الجديدة التي هي القهر والغلبة والشوكة لا يمليها الفقه والاجتهاد، بقدر ما يفرضها منطق الواقع ولا تحكمها قيم وأخلاق وأعراف، وهذه المحدّدات هي التي وجّهت العقل السياسي العربي فترات عديدة حتى أخذت شرعية فقهيّة في عصور الفوضى السياسية والمماليك المتناحرة.

ومن هنا لا نستغرب من قاضي القضاة في القاهرة ابن جماعة (ت 733هـ) أن يقرّ بكلّ خنوع واستسلام في ظل اضطراب الحياة السياسيّة أنّه «إذا خلا الوقت عن إمام فتصدى لها من هو من أهلها وقهر الناس بشوكته وجنوده بغير بيعة أو استخلاف، انعقدت بيعته ولزمت طاعته لينتظم شمل المسلمين وتجمع كلمتهم ولا يقدح في ذلك كونه جاهلاً أو فاسقاً في الأصح»[2].

وقد عبَّر عن هذه النكسة الفقهية ابن خلدون على نحو من اللطافة الفكرية ومحاولة التخفيف من رزئها الاجتماعي والسياسي، في سياق التبرير لتحوّل الشورى إلى التعيين في الحكم، لمّا نصّب معاوية ابنه على الدولة الأموية دون غيره، ممن هم أهل لذلك على سبيل العدل عن «الفاضل إلى المفضول حرصاً على الاتفاق واجتماع الأهواء الذي شأنه أهم عند الشارع»[3].

إن الأهمّ إذاً عند الفقهاء هو تنصيب إمام كيفما اتفق، ومهما كان

---

(1) غليون، برهان، **نقد السياسة - الدولة والدين**، ص 95.

(2) ابن جماعة، بدر الدين، **تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام**، تحقيق ودراسة فؤاد عبد المنعم أحمد، طبعته المحاكم الشرعية والشؤون الدينية بقطر، ط1، 1405-1985، ص 55.

(3) **مقدمة ابن خلدون**، الفصل الثلاثون في ولاية العهد، 1/ 263.

حاله ووصفه، حتى لا يكون هناك فراغ سياسي، فيحدث المرج والهرج وتحل الفتنة، فيضيع الملك ويضيع معه الدين، وبالتالي وجب التضحية بالدين للإبقاء على الملك ولدرء الفتنة وحقن الدماء. وهكذا «تنعكس السياسة في مرآة العقل دينيّاً، وتصبح السياسة إمامة وتصبح الإمامة كما يقول الفقهاء بإجماع موضوعاً فقهياً، كما سوف يصبح منصب الإمام واجباً شرعياً لا يصح الإيمان بدونه (. . .)؛ فأصبحت السياسة دينية وفقهية بقدر ما أصبحت العبادة مدنية، وأصبحت الدولة قهرية بقدر ما صار الدين أخلاقية حُرة وإيماناً فردياً»[1]. وعلى هذا الأساس استحوذت الدولة على الدين وتنازل الفقهاء عن فكرة استغراق الدين للدولة وأجروا تعديلات كبيرة وكثيرة على الخلافة والإمامة، وباتت السلطة تستمد شرعيّتها من الواقع فلم يكن في وسع الفقه إلا أن يقبل بها حيناً ويبرّرها أحياناً أخرى، وذلك ما نعبر عنه «بانهيار مؤسّسة الفقه» التي تدور مع السلطة حيث دارت، وتتلوّن مع الزمن وفق معطياته.

لقد كانت النظرية السياسية الفقهية تقرّ «مبدأ الاختيار الطوعي من الأمة للحاكم، ثم تقبل من أبي بكر مبدأ الاستخلاف الفردي ومن عمر الاستخلاف الجماعي، وتقبل من تجربة عثمان مبدأ تأبيد الولاية، ثم تقبل من الأمويين مبدأ توريث السلطة أو الأسرة المالكة، وتقرر من خلال الواقع العباسي مبدأ ولاية المتغلب من السلاطين والوزراء»[2].

---

(1) غليون، برهان، **نقد السياسة - الدولة والدين**، ص 83.

(2) ياسين، عبد الجواد، **السلطة في الإسلام، العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط 1، 1998، ص ص 228-229.

وبهذا كله يُسقط الفقه حق الأمة في اختيار مسؤوليها، وفي تدبير شؤونها المدنية التي صارت محفوفة بمخاطر الوقوع في الفتنة، وتتعقبها فتاوى تحريم الخروج على السلطة والطاعة الواجبة للإمام الفاجر والفاسق والظالم. والسبب في ذلك هو عجز الفقه عن إنتاج تشريعات تحدّد الوظائف والمسؤوليات، وتُمنح لمؤسسات على رأسها أهل الحل والعقد من المتخصصين، بدل اختزال مصير الأمة في قبضة رجل واحد هو الحاكم الذي بيده مفاتيح الدين والدنيا؛ فلا صلاة ولا جهاد ولا حدود إلا بإذن الإمام وتفويضه. وهذا من أخطر ما تساهل فيه العقل الفقهي باتجاهيه السني والشيعي، فبات الخروج على الإمام الجائر مروقاً من الدين وطاعته من الإيمان، حتى لو اجتمعت فيه جميع أوصاف الشر، ومع ذلك يبقى أميراً للمؤمنين، فمن المؤسف حقاً أن يقبل الفقه بأن تكون الأمة مؤمنة، لكن على رأسها إمام يفتقر إلى شرائط الإيمان.

وهذه الإباحة العجيبة طرأت على مسيرة الفقه الذي انحدر نحو التدجين والتبرير، ويحتفظ التاريخ لهذا المنعرج الخطير المشفوع باحتياطات نفسية لا نصية بشواهد وسوابق اجتهادية بنى عليها الإمام النسفي وشارحه التفتازاني آراءهم في الموضوع، فكانت المحصّلة أنّه «لا ينعزل الإمام بالفسق أي بالخروج عن طاعة الله تعالى، والجور أي الظلم على عباد الله تعالى، لأنّه قد ظهر الفسق وانتشر الجور من الأئمة والأمراء بعد الخلفاء الراشدين، والسلف كانوا ينقادون لهم ويقيمون الجُمَع والأعياد بإذنهم ولا يرون الخروج عليهم»[1].

---

(1) التفتازاني، سعد الدين، **شرح العقائد النسفية**، تحقيق أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ط 2، 1408-1988، ص ص 100-101.

فإذا تعذر عزل هذا الإمام في ظلّ هذه الهالة التي أعطيت له فهل «تعذر تقويم البديل الفقهي الذي يوجب نظرياً عزل الحاكم بشرائطه وإجراءاته؟»[1]، خاصة إذا بلغ الاستبداد والظلم بالناس مبلغه لما تنتهك أعراضهم وتسلب أموالهم، من مثل نهب بيت المال، وتُهان مقدساتهم، من مثل ضرب الكعبة بالمنجنيق ومحنة خلق القرآن، ولا يأمنون على أرواحهم من الاعتقالات والتعذيب والقتل الجماعي، فلا يجدون ما ينفّسون به عن غضبهم إلا بالاحتجاج العلني لإنذار من يهمّه الأمر، أو بتفجير ثورة عارمة[2] تسقط النظام القائم، ليحلّ محله نظام آخر ينبثق من إرادة الأمة ويحقق الحد الأدنى من مطالبها العادلة، لأنّ حق الأمة سابق على حق الحاكم الذي لم ينصّب أصلاً إلا لحماية مصالحها.

ولكن الفقهاء، الحنابلة تحديداً، قلبوا هذا المعنى وجعلوا الحاكم على رأس الهرم والأمة في القاعدة، وفي ذلك يقول أبو الحسن الأشعري (ت 330هـ): «ونرى الدعاء لأئمة المسلمين بالصلاح والإقرار بإمامتهم وتضليل من رأى الخروج عليهم إذا ظهر منهم ترك الاستقامة، وندين بإنكار الخروج بالسيف وترك القتال في الفتنة»[3].

---

(1) ياسين، عبد الجواد، **السلطة في الإسلام**، ص 86.

(2) كما فعل القراء في زمن الحجاج بن يوسف الثقفي الذي أسر منهم زهاء ثلاثة آلاف قتل معظمهم وفيهم علماء الحديث وكبار العلماء كسعيد بن جبير، والجدير بالذكر هنا أنه لم يكفر هؤلاء الخارجون على السلطة بما يؤكد تهافت النظرية السنية في الخروج على الأئمة الجائرين!

(3) الأشعري، أبو الحسن، **الإبانة عن أصول الديانة**، بيروت، 1985، ص 23.
ولعل أقدم كلمة حول الفتنة قالها علي بن أبي طالب أو عمرو بن العاص في وصية لابنه: «سلطان غشوم خير من فتنة تدوم»، فهذا الأثر رواه أحمد ابن =

وبهذه النظرة الطوباويّة إلى السلطان، يمتنع التغيير وتتسلل السلبية إلى قلوب أبناء المجتمع، وتنتشر في الدولة مظاهر الاحتقان السياسي، فينشط «وعاظ السلاطين» يَمُنُّونَ الناس بمهدي منتظر ويحثونهم على الصبر على البلاء للحفاظ على وحدة الجماعة وعلى الطاعة في المنشط والمكره، ولكن الواقع لا يرتفع ويبقى الظلم هو نفسه، فيذهب ظالم ليأتي آخر ولا يستفيد إلا ملوك الدنيا وأعوانهم، أما العامة فتؤجل سعادتهم إلى دار غير موجودة على وجه الأرض وفق النظرية الفقهية السنية في الإمامة.

أمّا الشيعة، فلم يكن حالهم أحسن ممّا سبق، خاصة إذا علمنا أن الأئمّة عند الشيعة يعينون بالنص لا بالإجماع، ويتمتعون بالعصمة التي تمنعهم من الزلل وتعتبر طاعتهم من الإيمان وأصول الاعتقاد، فكيف سيكون الإمام في المِخيال الاجتماعي والديني لدى الشيعة إذا كان حياً بين أظهرهم وفي حالة موته أو غيابه؟ وأي قدسية سينالها هذا الإمام؟ ويعتقد الشيعة أنّ أئمتهم انقطعوا بعد الإمام الثاني عشر (329 هـ)، ويسمّون الفترة التي تأتي بعده «بزمن الغيبة» التي ينتظرون فيها نزوله، لأنّه هو المهدي المنتظر الذي سيملأ الأرض عدلاً بعدما ملئت جوراً.

= عبد ربه الأندلسي في **العقد الفريد**، بتحقيق مفيد محمد قميحة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1404-1983. **كتاب اللؤلؤة في السلطان**، ج 1/ 9. ورواه الطرطوشي أبو بكر في **سراج الملوك**، الباب الحادي عشر في بيان معرفة الخصال التي هي قواعد السلطان ولا ثبات له دونها، ص 51. ورواه أبو عبد الله محمد القلعي في **تهذيب الرياسة وترتيب السياسة**، تحقيق إبراهيم عجو، مكتبة المنار، الأردن، باب في ذكر وجوب الإمامة والاحتياج إلى السلطان. ط 1، 1405-1985، ص 96.

وفي انتظار هذا الإمام أفتى الفقيه الشيعي حمزة بن عبد العزيز السَّالاَر أو السَّلاَّر (ت 403هـ) «بحرمة صلاة الجمعة بعد سقوط الدولة البُويهية الشيعية، وبهذا يُعد سلار أول من اخترع القول بحرمة إقامة الجمعة في زمن الغيبة»[1]، وفوق ذلك تصير العبادة لا تتم إلا بوساطة بشرية وبدونها ترفع الشعائر وتغلق المساجد تحت تأثير «مهدوية انتظارية» ستنهض بمهمة إقامة العدل وخلاص البشرية.

وبذلك تلتقي النظرية السنية مع النظرية الشيعية في تقديس الإمام، بل وأحياناً تأليهه وإنزاله منزلة المدبر المتوحد في شكل أشبه بالحلول والاتحاد، فما خص الله به نفسه يتم تفويته للإمام نيابة عنه، وهكذا يصبح «العقل السياسي العربي مسكوناً ببنية المماثلة بين الإله والأمير سواء كان الأمير فرعوناً أو بختنصر أو خليفة أو ملكاً أو سلطاناً أو رئيساً أو زعيماً»[2]. مما يجعل من الأمير شخصاً فوق النقد والمساءلة، وأيّة محاولة لتقويم سلوكه تكون مشفوعة بمحاذير أدبية ولاهوتية ترهب العقل المسلم من التفكير والنظر، وتضعه في حالة من «الخجل الفكري» الذي يصاحب عملية التفكير في شؤون السلطة، التي أخرجت من الفروع إلى الأصول ومن دائرة «الاجتهاد» إلى دائرة «الاعتقاد».

---

(1) الخوانساري، محمد باقر، **روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات**، الدار الإسلامية، بيروت، 1991، ج 2، ص 359، نقلاً عن **الفقيه والدولة الفكر السياسي الشيعي** لفؤاد إبراهيم، دار الكنوز الأدبية، بيروت، ط 1، 1998، ص 78.

(2) عابد الجابري، محمد، **العقل السياسي العربي: محدداته و تجلياته**، **المركز** الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط 5، 2000، ص 307.

لقد شكل هذا التحول «أقسى ضربة نزلت بالفكر الإسلامي بنقل الخلافة من قضية فروع إلى قضية عقيدة؛ أي من علم أصول الفقه إلى علم أصول الدين (علم الكلام)، فأصبحت الخلافة تعالج كعقيدة لا كمنهج سياسي»[1]، يدخل في باب تحقيق المقاصد الشرعية والواقعية في جلب المنافع ودفع المفاسد التي تعود في «حقيقتها للنظر في مصالح الأمة لدينهم ودنياهم»[2]. وهذا ما جعل الفقه السياسي الإسلامي فقهاً راكداً إلى يومنا هذا، لم يتغيّر فيه موقف المسلمين من الخلافة ومن شروط الإمام التي تؤخذ كمسلمات عقدية لا يجوز تبديلها مهما تغيرت أحوال المجتمع والواقع، في الوقت الذي دخلت فيه نظريات الغرب إلى الشرق واكتسحت الميدان، وبقي الفقه معلقاً بين السماء والأرض ينتظر من يحرره من أغلال الماضي ويربطه بواقعه الذي يتواجد فيه.

وكلّ ذلك يشير إلى هشاشة الفكر السياسي الإسلامي على مستوى التنظير لفقه السياسة، وعلى تعثر الاجتهادات الفقهية في مقاربة الشأن العام الذي يلتئم في قضايا الحكم، ولعل «أبرز مثال على غياب نظرية محددة في الولاية خلاف المذاهب حول مفهوم الخلافة والإمامة»[3]، كما سبق أن مرّ معنا في التحليل السابق.

---

(1) الوزير، زيد بن علي، **الفردية: بحث في أزمة الفكر الفردي السياسي عند المسلمين**، مركز التراث والبحوث اليمني، ط 1، 2000، ص 9.

(2) **مقدمة ابن خلدون**، الفصل الثلاثون في ولاية العهد، 1/ 262.

(3) غليون، برهان، **نقد السياسة**، ص 110.

2- المؤسسة الفقهية جهاز إداري تنفيذي للدولة:

بعدما فرغنا من الكلام عن تعثر الفقه في قضية الإمامة والخلافة، نُولي وجهنا شطر جانب آخر يتعلق بظاهرة التبني السياسي للفقه المذهبي، وتوظيفه في معارك سياسية وهمية ضد المخالفين، أو لتعضيد الشرعية السياسية المهلهلة للسلطة؛ فبعد تكوّن المذاهب الفقهية السنيّة المعروفة، مضافة إلى الفِرق التي يتوزّع عليها الشيعة، مارست السلطة سياسة المد والجزر أو القرب والبعد؛ فكانت أحياناً تلتحم مع مذهب فقهي معين لتُقوي به شوكتها، ولكن سرعان ما تنقلب عليه لتنصرف إلى مذهب آخر أكثر شعبية وأعظم تأثيراً.

وهكذا شهد تاريخ السلطة السياسية سلسلة من التقلبات في المواقف من رجالات الفقه ومذاهبه. والخاسر الأكبر دائماً هو الفقيه نفسه، الذي لم يتمتّع في وقت من الأوقات بنعمة الحرية والاستقلالية، فبالإضافة إلى النزعات الداخلية التي عاشتها المذاهب الفقهية فيما بينها على مستويي الفروع والأصول معاً، لم يجد الفقيه حيلة تمكّنه من ترسيخ قدمه في المجتمع إلا عبر وساطة سياسية وحماية خارجية توفّر له الدعم والشرعية. وذلك ما أوقع «الكيان الفقهي في أزمة مصير وصراع على الوجود وسقط في فخ التنافس على المشروعية الدينية، [ممّا] دفعه للبحث عن مواقع قوة ونقاط تأثير ونفوذ، وبحكم بعده عن العامة وحذره منهم، كان التحالف مع السلطان طبيعياً، فتحول المذهب الفقهي إلى جزء من تكوين السلطة نفسها، وأصبح عنصراً من عناصر امتدادها وشرعيتها»[1]، وتمّ احتواء

---

(1) قانصو، وجيه، **تكون الفكرة السياسية في التاريخ الإسلامي**، ص 35.

الفقه منذ بواكيره الأولى لزعزعة السلطة المعنوية التي يمتلكها الفقيه من جهة، ولتفادي التجربة الصِّدامية التي خاضتها السلطة مع أهل الكلام فيما قبل من جهة أخرى.

ولذلك امتلأت قصور الملوك بفقهاء في مختلف التخصّصات كالإفتاء والقضاء والكتابة السلطانية، ويمثل هؤلاء الواجهة الفكرية للسلطة، وقد وقع في فخها أعلام كبار: كالزهري، والشعبي، والأوزاعي، والماوردي، وابن جماعة، وأبو يوسف، وآخرون، بل تورّط بعضهم في قضايا سياسية خطيرة كما حصل للأوزاعي الذي ناظر المتكلّم الثائر وأحد أعلام الاعتزال «غيلان الدمشقي» في مسائل عقدية أجاز بسببها إعدام السلطة له، فأسهم بذلك في قمع حرية التفكير والتعبير في قضايا من المفروض أن يفتح فيها نقاش طويل وحوار مسؤول، بدل أن تُسل فيها السيوف والخناجر وتنصب فيها المشانق. وأمثال هذه القصة هي التي منحت تأشيرة ولوج قصر السلطان للفقهاء، وليس حباً في سواد أعينهم، وإنّما كما قال ابن خلدون: «هو لمما يَتَلَمَّح من التجمل بمكانهم في مجالس الملك لتعظيم الرتب الشرعية، ولم يكن لهم فيها من الحل والعقد شيء، وإن حضروه فحضور رسمي لا حقيقة وراءه، إذ حقيقة الحل والعقد إنما هي لأهل القدرة عليه، فمن لا قدرة له عليه فلا حل له ولا عقد لديه، اللهم إلا أخذ الأحكام الشرعية عنهم وتلقي الفتاوى منهم فَنَعمَ»[1].

ولم تكتفِ السلطة باستدراج الفقيه مفرداً، بل احتوت إلى جانبه

---

(1) **مقدمة ابن خلدون**، الفصل الحادي والثلاثون في الخطط الدينية الخلافية، 1/ 278-279.

المؤسسة الفقهية التي ينشط من خلالها؛ فبات المذهب الفقهي ثابتاً من ثوابتها وحصناً تستظل به وتتوسع به وتواجه به الخصوم السياسيين. وذلك ما فعلته الدولة الأموية لما كرست الاتجاه السني بالأندلس والغرب الإسلامي عموماً، حينما صدَّرت المذهب المالكي ذا الميول المحافظة والنزعة النقلية في العقائد والمعاملات بهدف صد «الخصم السياسي المساند للاعتزال ثم الأشعرية فيما بعدُ، والمتمثل في الدولة العباسية، ولعدو أكثر ضراوة وشراسة أساسه الغنوص والعقائد الباطنية، إنه الدعوة الفاطمية بمصر، والتي هي دعوة إسماعيلية امتدت إلى حدود الجزائر، وثبت دعاتها وعيونها في كل مكان بما في ذلك الأوساط الأندلسية»[1].

وهذا المعطى قليلاً ما تستحضره الكتب المؤرخة لانتشار المذهب المالكي في الأندلس، وهي تذهب عادة في تفسير ذلك إلى المكانة العلمية التي يتمتع بها مالك، بالإضافة إلى مرونة مذهبه وتواجده بالمدينة مهبط الوحي، مع أن كل ذلك صحيح إذا ما أضفنا إليه ما سبق.

ولقد تكرر هذا التوظيف السياسي للفقه ومذاهبه مع الدولة العباسية في منصب حساس من المفروض أن يُراعى فيه الحياد والاستقلالية لضمان نزاهة سيره وعدالة أحكامه، إنّه القضاء الذي كان العباسيون يحكمون فيه وفق المذهب الحنفي دون غيره من المذاهب السنية الأخرى.

---

(1) يفوت، سالم، «نقد علم الكلام بين الظاهرية والحنبلية الجديدة»، **مجلة دراسات عربية**، العدد 76، السنة 1987، ص 4.

لكن حصل أن جاء أحد الخلفاء، وهو القادر بالله (ت 442هـ) «فنقل القضاء إلى فقيه شافعي، فوقعت الفتن في بغداد واضطربت فيها الأمور، واستغرب الناس عدول أمير المؤمنين عما كان عليه أسلافه من إيثار الحنفية وتقليدهم واستعمالهم، واضطر الخليفة إلى جمع الأشراف والقضاة وأعلن عزل القاضي الشافعي»[1]، حينها دبت السكينة إلى العامة وارتاح الناس وعادت المياه إلى مجاريها وخسرت السلطة ولم تحقق طموحها. وفي المقابل السياسي والفقهي السني كان للفقه الشيعي الشأن نفسه في علاقته مع السلطة، فقد كان يصنّف نفسه في المعارضة السياسيّة، وانعزل عن الواقع ووضع مساحة كبيرة بينه وبين الحكم والقائمين على شؤونه مما أكسبه نوعاً من النزاهة الأخلاقية.

إلى أن جاءت الدولة البويهية ذات النزوعات الشيعية، فاستقطبت المذهب الشيعي والفقيه الشيعي، وفرضت عليهما واقعاً آخر ومنهجاً آخر، وهو المشاركة السياسية والتحالف مع السلطة والقفز على تراث ما قبل زمن الغيبة والانخراط في بناء عهد جديد، ولكن عبر تفعيل مبدأ التَّقية «للتأسيس لتصور العلاقة مع سلطان الزمان الذي يؤسس لشرعية الشراكة السياسية دون أن يستبعد لامشروعية السلطة»[2].

---

(1) الغزالي، محمد، **دستور الوحدة الثقافة بين المسلمين**، دار الشروق، القاهرة، ط 1، 1997، ص 98.

(2) إبراهيم، فؤاد، **الفقيه والدولة تطور الفكر السياسي الشيعي**، دار الكنوز الأدبية، بيروت، ط 1، 1998، ص 381.

خلاصة:

استنتاجاً لما سبق، يجوز القول «إنّ تاريخ الإسلام السياسي إذاً هو تاريخ الاستهلاك التدريجي للدين بما هو إيمان ونبع فضائل ومصدر إلهام، وكانت الدولة بما هي جهاز لإنتاج القوة القاهرة ورعايتها...»[1] هي القائمة بذلك. وتعكس هذه المعادلة غير المتوازنة النفير المعرفي الذي انخرط فيه أهل الفقه بما لهم من سلطة دينية وأخلاقية، في توفير السند الإيديولوجي والسياسي للسلطان عبر إنتاج أدبيات فقهية، تدعم جانب الحاكم وتقدم سنداً لاهوتياً لمنصبه؛ فيكفي أن نستقرئ العناوين البارزة في السياسة الشرعية والكتابات التي تعنى بالحكم والخلافة، حتى ينتهي رصدها إلى مقدمة عجلى تفصح عن ذلك الانحدار في موازين القوى في المجتمع، وبين فواعيله لصالح جهة واحدة ووحيدة هي البلاط.

فعناوين من مثل **الأحكام السلطانية ونصيحة الملوك وتدبير الرياسة ومرايا الملوك وسياسة الملك وتسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق المَلك وسياسة المُلك والأدب الصغير والأدب الكبير ورسالة الصحابة وسراج الملوك**، هي كلّها مؤلفات تمجد الذات السلطانية، وتنهج سلوك النصح والوعظ للحاكم دون أن تنقُد واقع الفساد الذي ينخر الساحة السياسية من استبداد وتخلّف.

إنّ «منطق الدولة يقوم على الالتزام بالطاعة لها، وعلى استمرارها في احتياز السلطة، وذلك هو حالها الجوهري بما هي القوة الأساسية، وأهل الدين أيضاً بما هم قوة موازية يطلبون الأمرين كليهما، يطلبون

---

(1) غليون، برهان، **نقد السياسة**، ص 130.

الطاعة لله والرسول ويطلبون السلطة للدين»[1]. لذلك، فإنّ السلطة السياسية لم يهنأ لها بال حتى يتحقق لها الاستفراد بالمجتمع، فما دامت هناك سلطة مماثلة لها، فإنّها لا تهدأ في صنع حيل، إمّا لنفي تلك السلطة المنافسة أو وأدها أو احتوائها، فنتاج السلطة في الإسلام عبارة عن صراع على مواقع القوة في المجتمع، بين سلطة سياسيّة تدَّعي الخلافة والنيابة عن الله في أرضه، وبين سلطة علمية تدّعي الوراثة النبوية، فيكون الصراع والتنافس على مستوى «الرمزية» قبل أن يكون صداماً على مستوى الميدان. والحصيلة عادة تسفر عن واقع كئيب سمته محنة المثقفين وأزمة الفكر مقابل انتعاش الآلية التحكمية للجالسين على العرش ونفاذ أمرهم في المجتمع.

---

(1) فهمي، جدعان، المحنة بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام، ط 2، 2000، ص 419.

إشكالية مشاركة العامة في الإجماع الأصولي

حمادي ذويب

كاتب وباحث تونسي

اخترنا أن نلقي بعض الأضواء على إشكالية مشاركة العامة في الإجماع الأصولي من خلال نص للفقيه والأصولي الزركشي وسمناه بـ«من المعتبر وفاقهم في الإجماع العلماء أم جميع الأمة». يقول في هذا الشأن:

وله شروط: الشرط الأوّل أن يوجد فيه قول الخاصّة من أهل العلم، فلا اعتبار بقول العامّة، وفاقاً ولا خلافاً عند الأكثرين، لقول الله تعالى: ﴿وَأُوْلُواْ ٱلْعِلْمِ﴾[1] وقال ﷺ «العلماء ورثة الأنبياء». واحتجّ الرّوياني بما يروى أنّ أبا طلحة الأنصاري خالف الصّحابة، وقال: البرد لا يُفطّر الصّائم، لأنّه ليس بطعام ولا شراب. قال: فردّوا قوله، ولم يعتدّوا بخلافه. قال ابن دقيق العيد وهو الصّواب، لوجوب ردّ العوام إلى قولِ المجتهدين، وتحريم الفتوى منهم في الدّين.

وقيل: يعتبر قولهم، لأنّ قول الأمّة إنّما كان حجّة لعصمتها من الخطأ، فلا يمتنع أن تكون العصمة من صفات الهيئة الاجتماعيّة من

(1) آل عمران 3/ 18 ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَأُوْلُواْ ٱلْعِلْمِ قَآئِمًۢا بِٱلْقِسْطِۚ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ﴾.

الخاصّة والعامّة. وحينئذٍ لا يلزم من ثبوت العصمة للكلّ ثبوتها للبعض.

وهذا القول حكاه ابن الصباغ وابن برهان عن بعض المتكلّمين، واختاره الآمدي، ونقله الإمام وابن السّمعاني والهندي عن القاضي أبي بكر، ونُوزِعوا في ذلك بأنّ المذكور في «مختصر التقريب» التصريح بأنّه لا يعتبر خلافهم ولا وفاقهم، وكاد أن يدّعي الإجماع فيه، وقال في موضع آخر في الكلام على المرسل: لا عبرة بقول العوام لا وفاقاً ولا خلافاً.

وأقول: فلعلّ هذا من تصرّف إمام الحرمين، وعبارة «التّقريب» قد بيَّنا فيما سلف أن الذي دلّ عليه السّمع صحّة إجماع جميع الأمّة، وقد ثبت أنّ الأمّة عامّة وخاصّة، فيجب اعتبار دخول العامّة والخاصّة في الإجماع. وليس للخاصّة إجماع على شيء يخرج منه العامّة.

قال: والعامّة مجمعة على أنّ حكم الله ما أجمعت عليه الخاصّة، وإن لم يعرفه عياناً.

فإن قيل: فإذا لم يكن العامّة من أهل العلم بالدّقائق والنظر، فلا يكون لهم مدخل في الإجماع، ولا بهم معتبر في الخلاف؟ قلنا كذلك نقول، ويقول أكثر النّاس، وإنّما وجب سقوط الاعتبار بخلافهم لإجماع سلف الأمّة من أهل كلّ عصر على أنّه حرام على عامّة أهل كل عصر من أعصار المسلمين مخالفة ما اتّفق عليه علماؤهم، فوجب أن لا يعتبر بخلاف العامّة لأجل هذا الإجماع السابق على منعهم من ذلك.

وجواب آخر: أنّه لا يجب ترك الاعتبار بهم، لأنّهم مسلمون، وبعض الأمّة، بل معظمها، فوجب الاعتبار بخلافهم، وثبت أنّ ما

أجمع عليه العلماء عيناً وتفصيلاً إجماع العامّة، وإن لم نعرفه عيناً.

فإن قيل: فما يقولون: لو صار عامّة الأمّة في بعض الأعصار إلى مخالفة إجماع جميع العلماء وخطئهم؟ هل يكون إجماع العلماء حجّة؟ قيل: لا يكون قولهم دون قول العامّة إجماعاً بجميع الأمّة، لأنّ العامّة بعضهم، لكن العامّة مخطئون في مخالفتهم، لأنّهم ليسوا من أهل العلم بحكم الله، وأنّه يحرم عليهم القول في دين الله بلا علم، وليس خطؤهم من جهة مخالفة الإجماع، إذ هم بعض الأمّة.

وجواب آخر: أنّه لا يعتبر بخلاف العامّة، ولا بدخولهم في الإجماع، لأجل ما قدّمناه من اتفاق سلف الأمّة على تخطئة عامّة أهل كلّ عصر في خلافهم على علمائهم، فوجب سقوط الاعتبار بقول العامّة.

هذا كلامه، وحاصله يرجع إلى إطلاق الاسم بمعنى أنّ المجتهدين إذا أجمعوا هل يصدق «أجمعت الأمة» ويحكم بدخول العوام فيهم تبعاً؟ فالقاضي يقول: لا يصدق اسم الإجماع، وإن كان ذلك لا يقدح في حجّيته، وهو خلاف لفظي في الحقيقة، وليس خلافاً في أنّ مخالفتهم تقدح في قيام الإجماع، ولهذا قال في «مختصر التقريب» بعدما سبق: فإن قال قائل: فإذا أجمع علماء الأمّة على حكم من الأحكام، فهل يطلقون القول بأنّ الأمّة مجمعة عليه؟

قلنا: من الأحكام ما يحصل فيه اتّفاق الخاص والعام، كوجوب الصّلاة والزكاة وغيرهما، فما هذا سبيله يطلق القول بأنّ الأمّة أجمعت عليه.

وأمّا ما أجمع عليه العلماء من أحكام الفروع التي تشتبه على العوام، فقد اختلف أصحابنا في ذلك، فقال بعضهم العوام يدخلون

في حكم الإجماع، وذلك أنّهم وإن لم يعرفوا تفصيل الأحكام، فقد عرفوا على الجملة إن ما أجمع عليه علماء الأمّة من تفاصيل الأحكام فهو مقطوع به، فهذا مساهمة منهم في الإجماع، وإن لم يعلموا مواقعه على التفصيل.

ومن أصحابنا من زعم أنّهم لا يكونون مساهمين في الإجماع، فإنّه إنّما يتحقّق الإجماع في التفاصيل بعد العلم بها، فإذا لم يكونوا عالمين بها فلا يتحقّق كونهم من أهل الإجماع.

واعلم أنّ هذا خلاف مهوّل أمره، ويرجع إلى العبارة المحضة، والحكم فيه إنا إن أدرجنا العوام في حكم الإجماع المطلق، أطلقنا القول بإجماع الأمّة، وإن لم ندرجهم في حكم الإجماع، أو بدر من بعض طوائف العوام خلاف، فلا يطلق القول بإجماع الأمّة، فإن العوام معظم الأمّة.

وما ذكره القاضي، وتابعه المتأخّرون من رجوع الخلاف إلى كونه: هل يسمّى إجماعاً أم لا مع الاتفاق على كونه حجّة مردود، ففي «المعتمد» لأبي الحسين ما لفظه: اختلفوا في اعتبار قول العامّة في المسائل الاجتهادية، فقال قوم: العامّة وإن وجب عليها اتباع العلماء، فإنّ إجماع العلماء لا يكون حجّة على أهل العصر، حتّى لا يسوغ مخالفتهم إلا بأن يتبعهم العامّة من أهل عصرهم، فإن لم يتبعوهم لم يجب على أهل العصر الثاني من العلماء اتباعهم. وقال آخرون: بل هو حجة أتبعهم علماء عصرهم أم لا[1].

(1) الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، ط 1، مصر، 1988، 4/ 461-464.

يتنزّل هذا النصّ في صدارة الفصل الثالث المعنون بـ«فيما ينعقد به الإجماع»، وهو يندرج ضمن كتاب الإجماع الواقع في الجزء الرابع من كتاب **البحر المحيط في أصول الفقه**، وهو أحد مصادر علم أصول الفقه المؤلفة في القرن الثامن للهجرة. وقد ظهرت الطبعة الثانية لهذا الكتاب بالكويت سنة 1992. والظاهر أنّ بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الشافعي (ت 794هـ) أراد أن يتّصف تأليفه هذا بصفة الموسوعيّة عن طريق جمع أقوال علماء الأصول الذين عاصروه أو سبقوه[1].

ويبدو أنّ الزركشي أتمّ تأليف هذا الكتاب سنة 777 هـ وعلى هذا فقد كان سنّه إذ ذاك اثنتين وثلاثين سنة[2].

والزركشي مصري المولد والوفاة وهو من العلماء الموسوعيين ألّف في عدّة علوم مثل الفقه وأصوله والحديث والتفسير وعلوم القرآن ومن أشهر مؤلّفاته **البرهان في علوم القرآن واللآلي المنثورة في الأحاديث المشهورة**.

ويتطرّق النصّ إلى إحدى نقاط الخلاف بين الأصوليين وتتمثّل في الموقف من مشاركة العامّة في الإجماع.

ويقوم النصّ على ثلاثة أقسام أو مقاطع وهو تقسيم يبرّر بتضمّن النصّ لمواقف ثلاثة:

أوّلاً: من بداية النصّ إلى «وتحريم الفتوى منهم في الدين».

---

(1) يقول ابن العماد عن هذا الكتاب: «هو في ثلاثة أجزاء جمع فيه جمعاً كثيراً لم يسبق إليه»، **شذرات الذهب**، القاهرة، 1350-1351هـ.

(2) هذا رأي محقق الكتاب عمر سليمان الأشقر، انظر **البحر المحيط**، ط 1، الكويت، 1988، 1/ 21.

وفيه يبيّن الكاتب في هذا المقطع مستندات الموقف الذي يعتبر الإجماع حكراً على العلماء دون العامّة.

ثانياً: من «وقيل يعتبر قولهم» إلى «فوجب سقوط الاعتبار بقول العامّة»، ويوضّح الكاتب فيه الموقف الثاني الذي ينصّ على تشريك العامّة مع العلماء في الإجماع.

ثالثاً: من «هذا كلامه» إلى آخر النصّ: وفيه يتّخذ الكاتب موقفاً توفيقياً وسطاً بين الموقفين السابقين مهوناً شأن الخلاف بينهما.

وقد ارتأينا شرح هذا النص من خلال جملة من المحاور أولها:

المحور الأول: موقف إقصاء العامّة

عبّر الزركشي الشافعي المذهب عند عرضه للموقف الأوّل عن انتمائه إلى موقف الأغلبيّة في المدوّنة الأصوليّة السنيّة، وهو ينصّ على حرمان العامّة من الإسهام في الإجماع. يقول الآمدي: «ذهب الأكثرون إلى أنّه لا اعتبار بموافقة العامّي من أهل الملّة في انعقاد الإجماع ولا بمخالفته»[1].

وفي مقابل ذلك لا يعتبر الإجماع إلا إذا كان متضمّناً قول الخاصّة من أهل العلم وهذه العبارة غير واضحة بالشكل الكافي فمن المقصود بالخاصّة؟ إنّ الناظر في المصادر الأصوليّة يلاحظ أنّ الفئة المقصودة من بين فئات العلماء هي فئة الفقهاء المجتهدين لذلك أقصوا من الإجماع المتكلّمين والأصوليّين لأنّهم لا يعرفون أدلّة الفقه

---

(1) الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، المصدر المذكور، ص ص 322-326.

والأحكام ومعانيها على حدّ عبارة الشيرازي[1].

ويؤصّل الزركشي موقفه بأدلّة نقليّة ثلاثة: آية قرآنية وحديث نبوي وخبر يروي إجماع الصحابة فأمّا الجزء من الآية المذكور فهو يشير إلى الآية 18 من سورة آل عمران.

ومع أنّ الزركشي لم يعلّق على العبارة التي انتقاها من هذه الآية فهو يشير إلى مدح العلماء من خلال اقترانهم بالله والملائكة في هذه الآية إلا أنّ الملاحظ أنّ المصادر الأصوليّة قبل الزركشي لم تذكر هذه الآية ولا غيرها في سياق بحثها في الإشكاليّة ذاتها التي خاض فيها صاحب **البحر المحيط** كما إن عبارة أولي العلم ليست بالبداهة التي قد تتصوّر للوهلة الأولى ذلك أنّها عبارة إشكاليّة غير متّفق على دلالتها عند المفسّرين القدامى يقول القرطبي وقد قيل إنّ المراد بأولي العلم الأنبياء وقال ابن كيسان: المهاجرون والأنصار وقال مقاتل: مؤمنو أهل الكتاب، وقال السدي والكلبي: «المؤمنون كلّهم»[2].

كما خضع تفسير هذه العبارة للانتماءات المذهبيّة فاعتبر الرازي مثلاً أنّ المقصودين في الآية علماء الأصول في حين اعتبر الزمخشري أنّ المعنيين علماء العدل والتوحيد[3].

ومن جهة أخرى حتى إن ذهبنا إلى أنّ المقصود مدح العلماء فلا يوجد في الآية أي تخصيص لفئة منهم دون غيرها كما لا يوجد أيّ إقصاء لغيرهم.

---

(1) انظر الشيرازي، **شرح اللمع**، 2/ 724-725.

(2) القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، بيروت، 1957، 4/ 41.

(3) انظر **تفسير الرازي**، المصدر المذكور، المجلّد 74/ 179، **وتفسير الزمخشري**، ط 1، مصر، 1977، 1/ 418.

أمّا الحجّة الثانية التي حاول بها الزركشي إضفاء المشروعيّة على موقفه وموقف الأغلبيّة من الأصوليين السنّيّين فهي حديث ينصّ على أن «العلماء ورثة الأنبياء»[1]، وهذا الحديث لم يعتمده قبل الزركشي أيّ عالم من علماء أصول الفقه في المسألة التي ندرسها، بل إنّ هؤلاء العلماء لم يستندوا إلى أيّ حديث في احتجاجهم لموقفهم. وهكذا نلاحظ أنّ حجّتي الزركشي ضعيفتان لعدم إجماع الأصوليين على اعتمادهما بالإضافة إلى أنّهما لا يفيدان بالتصريح أو الإيحاء إلى مسألة الإجماع وقصره المشاركة فيه على العلماء دون العامّة.

وقد أدرك الأصوليون ذلك فاستندوا بالأساس إلى حجج إجماع الصحابة وإلى الحجج العقليّة الفقهيّة ولئن كان الزركشي غيّب هذا النوع الأخير من الحجج فإنّه ذكر خبراً يندرج ضمن حجة إجماع الصحابة. ويتلخّص الخبر في أنّ أبا طلحة الأنصاري خالف الصّحابة فلم يعتدّوا بخلافه.

وهذا الخبر يبرز مخالفة الصحابة لشخص واحد للعامة كلّها لذلك لا يستقيم في رأينا للاحتجاج لموقف إقصاء العامّة.

---

(1) ورد هذا الحديث في **صحيح البخاري** ولدى ابن ماجة وأبو داود وأحمد بن حنبل والدارمي. انظر فنسنك، **المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي**، تونس، 1988، 4/ 231. وقد ذكر القرطبي هذا الحديث.
في تفسيره للآية 18 من سورة آل عمران بالنصّ التالي: «العلماء ورثة الأنبياء يحبّهم أهل السماء ويستغفر لهم الحيتان في البحر إذا ماتوا إلى يوم القيامة»، انظر **الجامع لأحكام القرآن**، 4/ 41.
وقد ذكر الكرماني أنّ العلماء في هذا الحديث لا تدلّ إلاّ على أصحاب الحديث والتفسير والفقه، انظر **صحيح البخاري بشرح الكرماني**، ط 1، مصر، 1933، 2/ 30-31.

والواقع أنّ الزركشي وإن كان اختزل موقف الأغلبيّة فإنّه لا يشذّ عن الخلفيّات التي تأسس عليها هذا الموقف وبالخصوص ما تفرضه المنظومة الأصوليّة الفقهيّة من ضرورة انفراد الفقيه بالرأي والاجتهاد والتفسير واحتكار سلطة المعرفة والتشريع لأنّ ذلك يعني احتكار حقّ السيطرة على الواقع. وبناء على هذا كرّست المنظومة الأصوليّة الموقف الاستهجاني للعامّة وتواتر تشبيهها بالصبيان والمجانين يقول الرازي: «العامي ليس من أهل الاجتهاد فلا عبرة بقوله كالصبيّ والمجنون»[1].

ويعدّ هذا الموقف تراجعاً عمّا ظهر منذ القرن الثاني للهجرة من مواقف تحترم العامّة إلى حدّ ما كموقف الجاحظ مثلاً[2].

وقد انجرّ عن هذا الموقف الإقرار بتفاوت التكليف عند الفقهاء، ذلك أنّ تكليف من يمسك بالسلطة يكون أوسع وأشمل من تكليف من قعدت به منزلته الاجتماعيّة عن المشاركة في تلك السلطة وعلى هذا الأساس مثلاً اعتبر القضاء الإسلامي أنّ شهادة العامّي في المال الكثير لا يعتدّ بها لجهله ونقص مرتبته.

المحور الثاني: موقف تشريك العامّة مع العلماء في الإجماع

يختلف الموقف الثاني الذي نقله الزركشي عن الموقف الأوّل

---

(1) الرازي، **المحصول في علم الأصول**، 2/ 92.

(2) يقول الجاحظ: «والعامّة وإن كانت تعرف جمل الدين بقدر ما معها من العقول فإنّها لم تبلغ من قوّة عقولها وكثرة خواطرها أن ترتفع إلى معرفة العلماء ولم يبلغ من ضعف عقولها أن تنحطّ إلى طبقة المجانين والأطفال»، **كتاب العثمانية**، مصر، 1955، ص 256.

وإن كان الموقف الأوّل مختزلاً فالموقف الثاني توسّع فيه صاحب البحر المحيط وينهض هذا الموقف على بناء ثلاثي يبدأ بعرض أطروحة أصحاب الموقف ثم يقع الانتقال إلى ذكر هويّة من نقل هذا الموقف ومن تبنّاه ثمّ يرد نصّ يوثّق هذا الموقف.

فأمّا الأطروحة فتقوم على مقدّمتين ونتيجتين إذ ينطلق الأصولي من أنّ الأمّة أو الهيئة الاجتماعيّة تتكوّن من الخاصّة والعامّة ومن أنّ قول الأمّة حجّة لعصمتها من الخطأ ولا يمتنع (عقلاً) أن تكون العصمة من صفات الخاصّة والعامّة وتتولّد عن هاتين المقدّمتين نتيجة أولى تتمثّل في اعتبار قول العامّة كقول الخاصّة. أمّا النتيجة الثانية فتنصّ على أنّه لا يلزم من ثبوت العصمة للكل ثبوتها للبعض وهو ما ينفي موقف اعتبار العصمة حكراً على العلماء دون العامّة.

وينسب الزركشي نقلاً عن بعض الأصوليين هذا الموقف إلى بعض المتكلّمين دون تحديد لمذاهبهم، ولا يذكر في هذا السياق إلا عالمان سنيّان تبنّيا هذا الموقف، الأوّل هو القاضي أبو بكر الباقلاني (ت 403هـ) والثاني هو سيف الدين الآمدي (ت 631هـ) في حين يقع السكوت عن موقف المتكلّمين من المعتزلة وخاصّة موقف القاضي عبد الجبّار.

إثر ذلك يورد الزركشي نصّاً يُفصّل موقف الباقلاني اقتطفه من كتاب **التقريب**، وهو كتاب وصلتنا ثلاثة أجزاء منه مطبوعة[1]، لكن مباحث الإجماع لا توجد فيها.

---

(1) الباقلاني، **التقريب والإرشاد**، تحقيق عبد الحميد بن علي أبو زنيد، 3 أجزاء، ط 1، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1998.

وينطلق الباقلاني في نصّه هذا ممّا قرّره قبله وهو أنّ السمع دلّ على صحّة إجماع جميع الأمّة. وهذه النقطة غير واضحة ومفصّلة إلا أنّها تُضاء من خلال المصادر الأصوليّة التي نقلت أنّ الباقلاني ومن شاركه في رأيه استدلّوا بالآية ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ﴾[1] وبالحديث «لا تجتمع أمّتي على ضلالة» وقد فهم الباقلاني لفظ المؤمنين والأمّة فهماً متّسعاً دون تخصيص الدّلالة وحصرها في فئة قليلة من الأمّة هي العلماء.

وهكذا يعتمد الباقلاني وسائل خصومه نفسها وهي الأدلّة النقليّة، لكنّه يضيف إليها دليلاً عقليّاً هو التجربة والملاحظة إذ يصرّح قائلاً: «قد ثبت أنّ الأمّة عامّة وخاصّة» والنتيجة وجوب اعتبار دخول العامّة كالخاصّة في الإجماع. ولعلّ الباقلاني المالكي السنّي الأشعري العقيدة قد أحسّ بعنف فكرته فحاول تلطيفها من خلال اعتبار العامّة مجمعة على أنّ حكم الله ما أجمعت عليه الخاصّة وهذا الرّأي غير مطابق للواقع التاريخي، بل هو نوع من الإرضاء للموقف السني المتغلّب.

وفي القسم الجدالي من نصّ الباقلاني يوافق الكاتب الرّأي الذي ينصّ على عدم اعتبار خلاف العامّة لأنّ سلف الأمّة أجمعوا على تحريم مخالفة عامّة أهل كلّ عصر من أعصار المسلمين ما اتّفق عليه علماؤهم.

لكنّه إثر ذلك يتراجع عن هذا الموقف مقرّراً أنّه لا يجب ترك الاعتبار بالعامّة ويبني رأيه هذا على أمرين أوّلهما أنّهم مسلمون والثاني

(1) النساء 4/ 115.

أنّهم معظم الأمّة. ويخلص من ذلك إلى وجوب الاعتبار بخلافهم. ويبدو أنّ هذا الموقف من تأثير علماء المعتزلة فالقاضي عبد الجبار صرّح بأنّ شيوخ المذهب بداية من القرن الثاني اعتبروا أنّ قول كلّ أفراد الأمّة في كلّ زمان معتبر في الإجماع إلا أنّ العوام يعتبر قولهم على الحد الذي يصح اعتباره فالقول الذي يعلم أنّهم يعرفونه على التفصيل فإنّه يعتبر إجماعهم فيه كما يعتبر إجماع الخاصّة والقول الذي لا يمكنهم أن يعرفوه أو يعرفوا طريقه فإنّه يعتبر إجماعهم فيه على سبيل الجملة من حيث علم أنّهم راضون بما أجمع عليه علماء الأمّة وتابعون لهم فيه[1].

ويمكن أن نعلّل مواقف المتكلّمين السنّيّين والمعتزلة في هذه المسألة بأمر أساسي يتمثّل في رغبتهم في تخليص الإجماع من هيمنة الفقهاء عليه فإعادة النظر في علاقة العامي بالإجماع هو في الواقع دعوة إلى مراجعة نظريّة الإجماع عموماً وبخاصّة تركيبة المجمعين ولعلّ الهدف الضمني من وراء ذلك هو إعادة تقسيم السلطة الدينيّة وإدخال المتكلّمين ضمن أهل الحل والعقد خاصّة أنّهم كانوا يحيون وضعاً غير آمن كما أنّهم كثيراً ما عانوا من تألب الفقهاء والسلطة عليهم وهو ما حدث مثلاً للجويني والقشيري والقاضي عبد الجبار والآمدي وغيرهم.

المحور الثالث: موقف الكاتب

يعدّ النصّ شاهداً جيّداً على الدور المهمّ الذي قام به الزركشي

---

(1) راجع أبا الحسين البصري، **شرح العمد في أصول الفقه**، المصدر المذكور، 1/ 176، وانظر أيضاً القاضي عبد الجبار، **المغني 1**، 7/ 208.

في كتابه وفي نصّه بالخصوص وهو دور متعدّد الأبعاد، ففي مستوى أوّل سمح لنا هذا النصّ بالتعرّف إلى بعض تفاصيل موقف الباقلاني وذلك من خلال نصّ اقتطف من مصدر لم يصلنا منه مبحث الإجماع، وهذا ما يضفي قيمة وثائقيّة متميّزة لعمله.

وفي مستوى ثانٍ برز دور الكاتب وموقفه من خلال عمليّات الإضافة والحذف والانتقاء مثل إضافة الحجج النقليّة لتدعيم موقف الأغلبيّة السنيّة وحذف حجج الموقف المقابل النقليّة.

كما تأكّدت خلفيّاته المذهبيّة من خلال موقف التوسّط الذي تبنّاه في آخر النصّ فقد سعى إلى أن يخفّف من حدّة الخلاف بين الموقفين وألا يكون طرفاً منحازاً تماماً لموقف منهما. لذلك صرّح أن الخلاف بينهما لفظي وإنّه يرجع إلى العبارة المحضة وأنّه خلاف مهول أمره.

وقد يكون الزركشي استشعر خطر الانشقاق داخل الفكر السنيّ لأنّ الباقلاني سنيّ مالكي أشعري يحظى بتقدير العلماء. أضف إلى ذلك أنّه لا يعبّر عن موقفه الشخصي، بل هناك من قاسمه موقفه، لكن الكاتب ربّما اختار السكوت عنهم كالمعتزلة ممثّلين في القاضي عبد الجبار وسيف الدين الآمدي الشافعي المذهب.

لقد كان هاجس الكاتب فيما يبدو جمع تراث الأسلاف وحفظه من التلف في زمن تراجع فيه المسلمون وضعف فيه عطاؤهم الفكري والعلمي وكان الانحياز الحماسي إلى اتجاه من الاتّجاهات التراثيّة خارج مجال اهتمامه وانشغاله.

بيد أنّ الزركشي عبّر في نهاية النصّ عمّا يمكن أن يستشفّ منه ميله إلى موقف الباقلاني ذلك أنّه «إن أدرجنا العوام في حكم الإجماع المطلق أطلقنا القول بإجماع الأمّة وإن لم ندرجهم في حكم الإجماع

أو بدر من بعض طوائف العوام خلاف فلا يطلق القول بإجماع الأمّة فإنّ العوام معظم الأمّة» ولعلّ الزركشي اختار أن يكون أكثر واقعيّة من غالبيّة الأصوليّين فاعترف بأنّ العوام يمكن أن يخالفوا العلماء[1] كما، اعترف بأنّ العوام معظم الأمّة مجارياً بذلك الباقلاني.

وما نستخلصه في النهاية أنّ موقف الأصوليين الذي أقصى العامّة من الإجماع والاجتهاد يعبّر عن سلوك إنساني قديم سلكته كلّ فئة تمسك بالسلطة إزاء رعاياها، وساهم في تكريس هذا السلوك تعاضد أصحاب السلطة من الحكّام أو التجار أو العلماء. ولذلك كان التضامن بين الحكّام والأغنياء والعلماء سمة قارّة في التاريخ وكانت التناقضات بينهم ثانويّة بإزاء التناقض الرئيس بينهم جميعاً من جهة وبين سائر أفراد المجتمع وفئاته من جهة أخرى[2].

وهكذا فإنّ علماء أصول الفقه بتكريسهم التفاوت بين الخاصّة والعامّة إنّما يعكسون الطّابع الإيديولوجي لفكرهم ومنظومتهم الأصوليّة فهم من فئة المثقّفين المحافظين الساعين إلى تثبيت الأوضاع وصيانة القيم الاجتماعيّة المتوارثة كما أنّهم يحرصون على استمرار الأفكار التي تدعي علويّة العلماء على العامّة وسلطة الماضي والسلف

---

(1) راجع قول النباهي: «امتحن ابن زرب على فضله مع عوام الناس بقرطبة ولهجت العامّة بذمّ القاضي وأطلقوا ألسنتهم بالطّعن في دينه ووصفه بالركون إلى ابن أبي عامر وكانوا يقولون له: بئس الوسيلة أنت إلى الله تعالى والشفيع في إرسال الرحمة إذا أصبحت إمام الدين وقيم الشريعة ثم لا تتورّع عن قبول ما يرسل إليك من الهديّة التي لا تليق إلا بالجبابرة»، **تاريخ قضاء الأندلس**، بيروت، 1980، ص ص 78-79.

(2) راجع عبد المجيد الشرفي، «في ذكرى أبي الوليد»، **مجلّة رحاب المعرفة**، السنة 1، العدد 3 ماي - يونيو 1998، ص 20.

على الحاضر والمستقبل. ولعلّ ما يبرز انغماس الخطاب الأصولي في الإيديولوجيا أنّه يدافع عن فريق اجتماعي مخصوص هو الفقهاء لإزاحة الأصناف الأخرى من العلماء وهذا التنافس مداره السلطة والسيطرة على الواقع.

وهكذا تنتفي مشروعيّة الموقف الأصولي لأنّها لا تتأسّس على حجج نقليّة قطعيّة ومباشرة وصريحة كما أنّها لا تستند إلى حجج عقليّة منطقيّة.

إنّ الموقف الأصولي يعتبر تراجعاً عما ظهر في القرن الثاني من مواقف تحترم العامّة كما أنّه انزياح وانحراف عن منطوق النص القرآني الذي يتّجه إلى كلّ الناس دونما تمييز على أساس الجنس أو اللون أو العلم أو المنزلة الاجتماعيّة. وهو مؤشر على عودة القيم المكبوتة زمن الوحي متمثّلة في العصبيّات بشكليها القديم أو الجديد.

آليات الاجتهاد في مؤسسة الإفتاء المعاصرة من خلال نماذج من علماء الأزهر والقرويين

عارف عليمي

باحث تونسي

تمهيـد:

مارست المؤسسات الدينية في العصر الحديث في المشرق والمغرب دوراً رئيساً في ريادة عملية الإصلاح والتجديد الديني، وتزايد هذا الدور إلحاحاً مع الصدمة الحضارية مع الغرب منذ حملة بونابرت على مصر. والطريف في هذه المقاربات الإصلاحية للشأن الديني هو انطلاقها من داخل المنظومة الفقهية والأصولية من جهة، والتزامها بالخط الوسطي المعتدل في الربط بين مقتضيات العقل والنقل.

1- منزلة الأصول الفرعيّة للتشريع عند الشيخ محمود شلتوت:

أخذ الشيخ محمود شلتوت[1] عن أستاذه محمّد عبده نزعته إلى

---

(1) الشيخ محمود شلتوت (1893م - 1963م) تلميذ محمّد عبده، تولّى مشيخة الأزهر في تشرين الأول/ أكتوبر سنة 1958 وأصدر جملة من الفتاوى نشر بعضها في الصحف وبعضها الآخر أذيع وطبع جميعها في كتاب مستقلّ عنوانه =

الاجتهاد والتيسير ومراعاة مصالح المسلمين في عصر جديد تختلف طبيعته عن خصوصيات الماضي الذي شهد النشأة الأولى للإسلام وللأحكام الشرعيّة، لذلك رجَّح هو بدوره مبدأ العقل والاجتهاد والانتصار لقيم التطوّر بالاستناد إلى الأصول الفرعيّة للتشريع في فتاواه.

وقد تنوّعت فتاوى الشيخ شلتوت لتشمل العقائد والعبادات ومسائل الأسرة والأحوال الشخصيّة والمعاملات الماليّة، وقد حاول فيها الإجابة عن الأسئلة الجديدة التي واجهها المسلم المعاصر في واقع متطوّر. ومن القضايا التي قدّم فيها الشيخ شلتوت موقفاً جريئاً يراعي المصلحة، من مثل قضيّة مدى صحّة الزكاة والصدقات للشرفاء والأعيان، ففي حين نفى العديد من معاصريه صحّة الزكاة والصدقة إلى الأشراف، ومنهم الشيخ محمّد رشيد رضا استئناساً بحديث للنبي، ﷺ، أكّد فيه تعففه وآله من أخذ الصدقات. وذهب محمود شلتوت إلى تجويز الصدقات للمحتاجين والأشراف على حدّ سواء، ويقول في هذا الصدد: «إن الصدقات تصرف في جهتين أساسيتين إحداهما لأشخاص لا يجدون ما يكفيهم في المعيشة ولا يقدرون على تحصيل ما به يكتفون، والأخرى لمصالح ضرورية لا بدّ منها

= **الفتاوى: دراسة مشكلات المسلم المعاصر في حياته اليومية والعامة**، طبعة دار الشرق، القاهرة، د. ت.، وقد أكّد في مقدّمة هذا الكتاب أنّه «لم يلتزم فيها مذهباً خاصاً ولم يتقيّد برأي فقيه معيّن، ولم يتقيّد إلاّ بالكتاب العزيز والسنّة الصحيحة وقواعد الإسلام العامة والخالدة». من مقدّمة كتاب **الفتاوى**، ص ص 13-14. ومن مصنّفات الشيخ شلتوت أيضاً كتاب **الإسلام عقيدة وشريعة والوصايا العشرة**...

لإقامة الدولة والدين»[1]؛ فهذه الفتوى تؤكّد أنّ واقع المسلمين إذا تغيّر وإذا اقتضت المصلحة جواز إعطاء الصدقة إلى الأشراف ممَّن يسهرون على توزيع هذا المال على المحتاجين لحفظ مصالح الدولة والدين جاز ذلك، وفي هذا إقرار ضمني بمسايرة المصالح المرسلة للمسلمين.

ومن النوازل التي أفتى فيها الشيخ شلتوت وفق المصلحة وما يقتضيه منطق العقل والضرورة قضيّة سماع الموسيقى، وترتيل القرآن، حيث أباح هذا الأمر ما دام يحقق منفعة الخشوع واستمالة القلوب إلى الدين والقرآن، خاصة في المحافل والأعياد والمناسبات الدينيّة أو عند التحريض على الجهاد والحرب، يقول الشيخ شلتوت في ذلك: «فليعلموا أنّ الفقهاء اتفقوا على إباحة السماع في إثارة الشوق إلى الحج، وفي تحريض الغزاة على القتال وفي مناسبات السرور المألوفة كالعيد والعرس... إلخ، إذاً فسماع الآلات ذات النغمات والأصوات الجميلة لا يمكن أن يحرم باعتباره صوت آلة»[2].

إنّ مسألة بث القرآن في المذياع والآلات الحديثة فرضتها التكنولوجيّات الحديثة التي لم يألفها الفقهاء القدامى، ورغم ذلك تجلّت جرأة الفقيه في إباحة هذا الأمر ما دام يحقق منفعة للمؤمنين؛ فالأصل في الإفتاء الاجتهادي الذي يؤمن به الشيخ شلتوت والذي ألفه لدى أستاذه محمّد عبده، وهو «جلب المنفعة ودرء المفسدة» ثمّ إنّ الموسيقى الحماسيّة أو الاحتفالية التي لا يقصد منها اللّهو والمجون،

---

(1) الشيخ محمود شلتوت، **الفتاوى**، فتوى الزكاة، ص ص 99-100.

(2) الشيخ محمود شلتوت، المصدر نفسه، رأي الفقهاء في السماع، قسم الاجتماعات، ص ص 358-359.

بل التحريض على القتال والتحفيز على الشعور بالنخوة والاعتزاز بالوطن والانتماء في حالات الحرب، أو تلك التي تحقق منفعة الاحتفال البريء بالمناسبات الدينيّة والأعراس والحفلات العائليّة المتنوّعة كاستقبال الحاج أو الختان أو النجاح وغيرها من المناسبات، ومنها ما اشتهر من احتفال بذكرى المولد النبوي الشريف في مصر هو محض حلال في نظر الشيخ شلتوت رغم ما ذهب إليه بعض المتشددين، ومنهم الحنابلة على وجه الخصوص من تحريم الموسيقى والغناء على وجه الإطلاق.

ومن النوازل الأكثر إحراجاً التي أفتى فيها الشيخ شلتوت بالإباحة، اعتماداً على مبدأ تغليب المصلحة والاسترسال فيها محاكاة للواقع الجديد، متبعاً في ذلك شيخه وأستاذه محمّد عبده، قضيّة تحليل أرباح صندوق التوفير، فأمام ما في هذه الوسيلة الجديدة لحفظ أموال العباد وتنميتها مصلحة تحصل للفرد، ومنها حفظ ماله من الضياع والتلف أو السرقة، ومساعدته على الاقتصاد في المال والتدبّر والادخار قصد زيادة رأس المال وتوسيع المعاملات الاقتصادية، وتنمية الأرباح مما ينفع العمال والموظفين العاملين في هذه المؤسسات، وتعود إباحة هذه الأرباح في نظر شلتوت إلى تحقيق مصلحة أخرى عن طريق القروض البنكيّة التي تسهم في تحريك الاقتصاد وتسهيل قضاء الناس لشؤونهم[1].

من خلال هذه الأمثلة التطبيقيّة من فتاوى الشيخ شلتوت، نتبيّن

---

(1) الشيخ محمود شلتوت، **الفتاوى**، أرباح صندوق التوفير، قسم المعاملات، ص 303.

أنّه سار على منهج أستاذه محمّد عبده نفسه في الدفاع عن المصالح ودعم النظرة الاجتهادية في الفقه التي تكرّس مبدأ الاستحسان والمألوف لدى الناس تيسيراً لهم على قضاء شؤونهم الجديدة وتحقيقاً لمنافعهم اليوميّة.

ولعلّ المتفحّص لمواقف المحدثين من منزلة الأصول الفرعيّة للتشريع في فقههم وفتاواهم يتبيّن أنّ المسألة تختلف باختلاف المذهب الذي ينتمي إليه الفقيه، ومدى إيمانه بقضايا الاجتهاد والتطوّر، وتحكيمه لسلطان العقل والرأي على حساب النقل والحديث، لذلك آثرنا في بحثنا هذا إبراز موقف مخالف لموقفي عبده وشلتوت من الأصول الفرعيّة، وهو موقف الشيخ محمّد رشيد رضا الذي بدا أكثر تحفظاً من الأولين. فما هي منزلة هذه الأصول لدى الشيخ محمّد رشيد رضا؟

2- فقه الواقع لدى الشيخ محمّد رشيد رضا:

تميزت فتاوى رشيد رضا[1] التي اشتهرت بكثرتها واشتمالها

---

(1) الشيخ محمّد رشيد رضا (1282هـ - 1354هـ / 1865م - 1935م) ينحدر من أصل لبناني تعلّم القرآن وحفظه في طرابلس ثمّ توسّع في بقيّة علوم المنطق والحساب واللّغات بالمدرسة الوطنيّة الإسلاميّة، حيث أجازه الشيخ حسين الجسر وأهّله للتدريس، وأخذ الفقه الشافعي عن الشيخ محمود نشابة، ثمّ مال إلى التصوّف، ورحل إلى مصر ليلتقي بالشيخ محمّد عبده والسيّد جمال الدين الأفغاني. وانخرط في العمل الإصلاحي والتأليف، حيث أسّس **مجلّة المنار** سنة (1315هـ - 1898م)، وألّف **تفسير المنار** في 12 مجلّداً، وكتب **تاريخ الأستاذ الإمام والوحي المحمّدي ونداء الجنس اللّطيف في المولد النبوي الشريف**، وقد عرف الشيخ رضا بتحمّسه للمواقف الإصلاحيّة في التعليم =

مختلف القضايا المتصلة بالعبادات والمعاملات التي نشر جلّها في مجلّة المنار، بالانتصار إلى المذهب الحنبلي في الإفتاء والاعتماد على القرآن ونصوصه القطعيّة أو الأخذ بفتاوى كبار الصحابة والرجوع إلى الأحاديث الصحيحة ومحاولة تمحيصها وإثباتها، وإذا تعدّدت المواقف رجّح رضا ما كان منها أقرب إلى الكتاب والسنّة، بل إنّه وفي غياب النص وكثرة الاختلاف، يرجّح الأحاديث المرسلة والضعيفة على الاستحسان والقياس، وذلك بخلاف روّاد المذهب الحنفي والمالكي في إجراء الأحكام.

وقد عرف رشيد رضا بأنّه لا يلجأ إلى الاجتهاد إلا في الحالات القصوى التي تنقطع فيها النصوص واجتهادات الفقهاء، مستعيناً في ذلك ببعض الآثار المرويّة عن السلف الصالح، وهو تقريباً المنهج نفسه الذي اعتمده ابن حنبل وابن عقيل وابن تيميّة وابن القيّم وسائر علماء المذهب الحنبلي[1]. يقول الدكتور محمّد صالح المراكشي: «وقد لاحظنا أنّ رشيد رضا يبالغ في استعراض أمّهات كتب الحديث، والفحص النقدي لسلسلة الإسناد خصوصاً مستحسناً إيّاها أو قادحاً في صحّتها أو مستهزئاً برواتها، ولا يقرّر رأيه الشخصي الناتج عن اجتهاده

= والسياسة والفقه، لكنّه ظلّ أحياناً متقيّداً بخصوصيات المذهب الحنبلي الذي ينتمي إليه.

راجع كتاب **الاجتهاد والتجديد في التشريع الإسلامي**، تأليف مجموعة من المؤلفين، ص ص 386-388، والمراكشي، **تفكير محمد رشيد رضا من خلال مجلة المنار 1888-1935**، ط 1، الدار التونسية للنشر، تونس، 1985، ص ص 29-42.

(1) راجع المراكشي، **تفكير محمّد رشيد رضا**، ص ص 230-231.

الخاص، إلاّ بعد قتل الآثار المرويّة بحثاً واستقراءً للنصوص الواردة في المسألة المعروضة عليه، وهو ما يؤكّد اتجاهه الحنبلي في الإفتاء ومخالفته الصريحة لمنهج أستاذه عبده في هذا الميدان»[1].

والمتفحص في فتاوى رضا، حسب ما ذهب إليه محمد صالح المراكشي، يلاحظ اهتمامه بشؤون العقيدة الدينية والعبادات، باعتباره مرشداً دينياً يحاول توجيه القراء إلى طريقة السلف الصالح. ومن فتاواه ذات الصبغة الاجتماعية التي أظهر فيها تحفظه فتواه الخاصة بتحريم إجراء الصدقة أو إعطاء الزكاة للشرفاء، وقد استدلّ على ذلك باستعراض مختلف الأحاديث المؤكدة استنكاف الرسول من إجراء هذه الصدقات، وأخذها لنفسه أو لذويه وقد نقل هذه الأحاديث من سنن أبي داوود (ت 275هـ) ومسند أحمد ابن حنبل (ت 241هـ) وسنن الترمذي (ت 279هـ)، ثم بين ما جاء مفنداً من أحاديث رواها الطبري وأبو حنيفة مؤكداً ضعفها، وانتهى إلى تحريم هذه الصدقات قائلاً: «فأنت ترى أن الحديث في تحريم الصدقة على الآل صحيح... وأن علة التحريم نابعة من تنزه النبي الكريم ومن انتسب إليه عن شبهة أخذ الأجر عن النبوة وكون الصدقة طريقاً لحطام الدنيا»[2]. وهذه الفتوى تؤكد مرة أخرى انحياز رضا للنص أكثر من الواقع والعقل أو المصلحة التي تقتضي إجراء الصدقة على المحتاج مهما كان نسبه، فقد يتفق أن يوجد في زمن ما من يعود نسبة إلى العترة الطيبين، وهو في حالة فقر وتصح فيه الصدقة.

---

(1) المرجع نفسه، ص 231.
(2) **المنار**، م 8 ج 16 (تشرين الأول/ أكتوبر 1905)، ص 624.

ومن فتاواه في استعمال الآلات التكنولوجية الحديثة ومنها الفونغراف، وهو آلة حاكية تستعمل للاستماع إلى التسجيلات المختلفة ومنها القرآن؛ ففي فتواه عمد رضا إلى إجهاد نفسه لإيجاد أحاديث نادرة في جواز سماع الآلات، وقد ظل موقفه مشوباً بالتردد والتعميم والتحفّظ، مرجعاً المسألة إلى النية والقصد، ويقول في ذلك: «إن كان القصد من استعماله في قراءة القرآن الاتّعاظ والاعتبار جاز ذلك وإلا فهو محظور»[1].

ولعل هذا التردد والتذكير بموقف أستاذه عبده المحترز من استعمال الفونغراف، يؤكد أن رضا لا يميل كثيراً إلى الانسياق وراء المصلحة المرسلة التي تعتبر من أقوى الأدلة الشرعية في العصر الحديث لتبرير بعض الوسائل التكنولوجية أو الاختراعات الحديثة، فلا ضير في استعمال جهاز ما دام يحقق منفعة، ويؤدي إلى حفظ القرآن وترتيله والاستئناس به في أي وقت، خاصة إذا كان موجهاً إلى مَن لا يستطيع قراءته، إما لكونه أمياً أو فاقداً للبصر أو في حالات التعب والإعياء أو السفر، وإلى غير ذلك من الظروف المانعة للقراءة.

أما في ما يخص رأيه في آلة التصوير الشمسية، فقد أكّد رضا نزعته المحافظة، وهي حرمة التصوير باليد أو بالآلة، ما دامت الصور محرمة في البيوت وفق الأحاديث النبوية التي نهت عن هذه السلوكات المشابهة للعقائد الوثنية، وبذلك يبدو رضا سجين لحظة تاريخية تجاوزها الفكر الإسلامي بعدما قضى على عقائد الشرك والوثنية منذ قرون، بل إنه بذلك يقيس الحاضر على الماضي دون احترام

---

(1) محمد صالح المراكشي، **تفكير محمّد رشيد رضا**، ص 441.

خصوصيات اللحظة التاريخية الفارقة، ثم إنه ينفي ما لآلة التصوير الشمسي من منافع جمة في عصرنا، ومن بينها التدريس ونشر العلوم وتوثيق المباحث بالصور، وكذلك إثبات بعض الأحكام والوثائق التاريخية؛ فعلم الإجرام والتصدي للجنح يقتضي التوثيق بالصور، ثم حفظ التاريخ والوثائق وتسجيل الوقائع والاحتفالات كلها منافع من شأنها أن تستفاد من التصوير الفوتغرافي دون الوقوع في الوثنية التي يبدو أن واقعنا التاريخي لا يستجيب لوجودها على وجه الإطلاق[1].

إن منهج رضا في الإفتاء يقوم على إعلاء شأن المنقول من النصوص، وكأنه بذلك يقلص من دور الاجتهاد وقيمته، إذ يقول: «نذكر مراراً أننا كتبنا أنه ينبغي للمعلم والمفتي في الدين أن يبين للناس نصوص الكتاب والسنة والآثار ليعرفوا أصول دينهم. . . أما تعويد الناس أخذ مسائل الدين بدون وصلها بأصلها، فهو قطع لحبل الله ورسوله بين المؤمنين، وهو الذي فتح للباطنية وغيرهم من المضلين باب إضلال المسلمين»[2]، بل إنه عمد في موضع آخر من **مجلة المنار** إلى دعوة قرائه إلى مطالبة المفتي عند الاستفتاء بالأدلة النقلية قائلاً: «إلى متى نحجب الناس عن كتاب ربهم وسنة نبيهم ونكلهم إلى هؤلاء الأشياخ الأدعياء الذين لا يوجد في الألف منهم عالماً واحداً»[3].

وبذلك، يخالف رضا أستاذيه عبده والأفغاني؛ فقد دعا هذا

---

(1) محمد صالح المراكشي، **تفكير محمّد رشيد رضا**، ص 238.

(2) **مجلة المنار**، م 17 ص 3 (25 شباط/ فبراير 1914)، فصل ذكر مفتي الدليل، ص ص 178-187.

(3) **مجلة المنار**، م 28-62 (27 آب/ أغسطس 1927)، فصل هل يجوز ردّ الفتوى الفقهية طلباً للنص.

الأخير في بعض خطبه إلى فتح باب الاجتهاد وإعمال العقل في الدين فهماً وإفتاءً، يقول السيد جمال الدين الأفغاني: «ما معنى أن باب الاجتهاد مسدود؟ وبأي نص سدّ؟ وأي إمام قال لا ينبغي لأحد من المسلمين أن يجدّ ويجتهد في الاهتداء بهدي القرآن وصحيح الأحاديث وأن يجتهد في الاستنتاج بالقياس على ما ينطبق على العلوم العصرية وحاجات الزمان وأحكامه؟»[1]. إنّ رضا لا يكفيه الارتداد على موقفي أستاذيه، بل إنه يلوم عبده ويتهمه بالتقصير في فهم علم الحديث والاهتمام بنصوص السنة، والجهل بكتب الصحاح ومعرفة أصول التجريح والتعديل.

يتّضح لنا من خلال كلّ ما تقدّم، أن العصر الذي أنجب الشيخ جمال الدين الأفغاني وعبده وشلتوت، وهم نماذج من الفكر الديني المتحرّر من قيود النقل والنصوص المتأقلم مع مقتضيات العصر إفتاءً وتشريعاً، وذلك بتغليب المصلحة والاستحسان بالعقل واحترام شرائع من قبلنا وأعرافهم في إطار فهم إصلاحي للدين قوامه مواكبة العصر وربط الشريعة بالواقع والنزول بها من قداسة الغيب إلى تاريخيّة الراهن، ومن جمود الماضي إلى حركيّة الحاضر وامتداد المستقبل. هذا العصر نفسه قد ولد تياراً محافظاً لا يؤمن بالمجازفة بترك النص ولا يستحسن الرأي، بل لا يثق فيه كثيراً، لأنّه قد يكون مدعاة إلى تبديل الدين بالدنيا والذوبان في الآخر الغازي، فهل هو الخوف من مغامرة التحرر وممارسة سلطة الإنسان وإرادته على الكون وهو خليفة الله في الأرض؟ أم إنّه رغبة في التحصن بما في الهويّة من شعور

(1) راجع **الخاطرات**، ص ص 177-178.

بالقوّة والغلبة، في عصر غدا فيه كلّ شيء مهدّد بالاضمحلال بفعل الغزو والاستعمار؟ أم إنّ طبيعة الخطاب الديني هو هذا الشد والجذب بين النص والواقع؟ فمن انتصر إلى الواقع اتهم بحبّ الشهوات والدنيا والتنكر للأصول. أمّا من انجذب إلى النص، فهو ينعت بالجمود والتصوّف والغياب عن الواقع.

3- الفقه والضرورة التاريخية عند الشيخ علال الفاسي:

اهتمّ الشيخ علاّل الفاسي[1] كسابقيه من علماء الأزهر والزيتونة بالأصول الفرعيّة للتشريع، وأولاها مكانة مهمّة في مصنّفاته؛ فالفترة التاريخيّة التي نشأ فيها هذا التيّار مشرقاً ومغرباً كانت تتطلّب نهضة فكريّة واجتهاديّة ملحّة، منطلقها النظر في آليات دفع الفقه الإسلامي والتشريع الديني، حتّى يواكب العصر وينسجم مع التطوّرات التاريخيّة الحديثة.

---

(1) علاّل الفاسي (1974) أحد علماء الطبقة الأولى بجامعة القرويين وأستاذ بجامعة محمّد الخامس. من أهمّ روّاد الفكر الإصلاحي في المغرب في مطلع القرن العشرين. دعا إلى تجديد الفكر الديني وإعادة الدور الفاعل للاجتهاد. من أهمّ مصنّفاته: **مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها**، **الفقه الإسلامي ومقارنته بالفقه الأجنبي**، **رأي المواطن**، **التقريب لشرح مدونة الأحوال الشخصية**، **نحو وحدة إسلامية**، **المدخل لعلوم القرآن والتفسير**، **تاريخ التشريع الإسلامي**، **النظم والفكر الإسلامي**، **التصوّف الإسلامي في المغرب**، **النقد الذاتي**.
يقول الفاسي في هذا الكتاب: «إنّ الفكر الديني في الإسلام معناه الحريّة الكاملة والتفكير المطلق في اعتداد بالمثل الأعلى ومراقبته في كلّ الشؤون وعدم الخضوع لأحد أو لجماعة تريد أن تعطي لنفسها مكان التمثيل الإلهي في الأرض وتعبيد الخلق باسم الدين لأهوائها»، **النقد الذاتي**، ص 149.

وتمثّلت الفوارق بين علماء القرنين التاسع عشر والعشرين عند التعامل مع هذه الأصول الفرعيّة في آليات التعريف والاستخدام والمرجعيّة الفكريّة التي تقدّم بها هذه الأصول، فلئن اختلف علماء مصر بين مؤيّد ومتحفّظ على هذه الأصول، فإنّ علماء المغرب تفاوتوا في مستوى التوظيف والاستعمال، حيث تكشّفت لنا غايات الخضر حسين الدفاعيّة في الفصل السابق. أمّا الفاسي، فقد حاول تقديم مقاربة علميّة ووصفيّة لهذه الأصول عند مقارنة أصول الفقه الإسلامي بالأصول الأجنبيّة للتشريع والقضاء، فغلب على تعريفه لهذه الأصول الحياد والوصف، إذ يقول مقدّماً أصول الشريعة عموماً: «وأضاف جمع من الأئمّة الاستصحاب والاستحسان والمصالح المرسلة، ومراعاة الخلاف وسدّ الذرائع وعمل أهل المدينة، وقد تتداخل هذه الأصول في بعضها ومردّها كلّها إلى الأصلين الأوّلين، إذ لو أجمعت الأمّة كلّها مثلاً على مخالفة الكتاب والسنّة لكان إجماعهم باطلاً»[1].

ويتجلّى لنا من خلال هذا التعريف، أنّ أصول الفقه الإسلامي مبنيّة على بناء هرمي أصله القرآن فالسنّة فالإجماع، ثم تنحدر منه مختلف الأصول الفرعيّة. وكأنّ المنطلق في التشريع إلهي والامتداد بشري؛ أي إن مصدر التشريع هو السماء أو الله، مجال القطع والعصمة والخلود عن طريق القرآن؛ أي الوحي والرسالة. ثم يتدرج ذلك إلى السنة، وهي مجال الاقتداء والإلهام والتطبيق. ويتجه التشريع

---

(1) علاّل الفاسي، **الفقه الإسلامي ومقارنته بالفقه الأجنبي**، ط 2، المغرب، ط. عبد الرحمن ابن العربي الحريشي، 2002، ص 191.

وفق هذه النظرة إلى الإنسان، لكن بشكل مقيد بالنص ومسيّج عبر عصمة العلماء عن طريق الإجماع، وهو مجال الاتفاق والتوحد والحفظ. ومع تطور العصر واضطرار الإنسان المسلم للتشريع عن طريق الفقهاء والعلماء وقع الاعتماد على الأصول الفرعية، وهي مدار التنوع والاختلاف والإضافة. إنها دائرة اتصال الإنسان بالواقع التاريخي عبر قناة الاجتهاد والظن طلباً للتطور في التشريع.

ومن الغايات التي ضبطها الفاسي عند مقاربة الأصول الفرعيّة، فهم الدين وتبيّن آليات اشتغال المجال الفقهي للتشريع، ويثبت ذلك بقوله: «وها نحن أوّلاً نوجز القول في أصول الشريعة، ثمّ نتكلّم على قواعد الاجتهاد لنبيّن من مجموع ذلك مقاصد الشريعة العامّة والخاصّة، عسى أن نتّخذ بذلك سبيلاً إلى فهم الإسلام وبذل الجهد في تعرّف أحكامه مباشرة من مصادرها الأصليّة»[1].

وعلى الرغم من سعي الفاسي إلى هذا التجريد النظري والمقاربة المحايدة لدراسته، إلا أنّه لا يخفي في مواضع أخرى سعيه إلى إبراز خصوصيات المذهب المالكي الذي انتشر في بلاد المغرب منذ القديم، واتصف بتحمّسه للأصول الفرعيّة للتشريع، التي منحته فرصة إثبات صلاحية الدين الإسلامي لكل زمان ومكان، وهو الاتجاه العام نفسه لجيل الفاسي الذي حاول التصدي لانتشار الفكر الليبرالي الغربي والقوى الاستعمارية والتيارات الإيديولوجيّة العلمانيّة والإلحاديّة[2]،

(1) علاّل الفاسي، **مقاصد الشريعة الإسلاميّة ومكارمها**، ط 5، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1993، ص 86.

(2) عاصر الفاسي وعلماء جيله انتشار الفكر الشيوعي والوجودي والتيارات الماسونيّة والداروينيّة والعلمانيّة في فترة احتدم فيها الصراع بين الفكر الديني =

يقول علاّل الفاسي: «لا بدّ من الكلام على أدلّة اعتمدها الإمام مالك، وكان لها أثر فعّال في توجيه الفقه والفكر التشريعي في المغرب قديماً وحديثاً، وهي من الأسس التي لا بدّ من الاعتماد عليها في التطوّر التشريعي الحديث إذا كنّا نريد أن نعطي الدليل العملي على صلاحيّة الشريعة الإسلاميّة لكلّ زمان ومكان. وهذه الأدلّة هي: المصلحة المرسلة وعمل أهل المدينة باعتبارهما ممهّدين لما تطوّرت إليه شؤون الفقه والتشريع من اعتماد المبحثين الآخرين وهما العرف والعمل»[1].

الاستحسان:

ينطلق الفاسي عند تناول هذا المبحث من تعريف الاستحسان، ويعدّد أقوال علماء المالكيّة الذين انتصروا له؛ ومنهم الشاطبي وابن عربي، كما يضبط تعريفات للأحناف (البزدوي) والحنابلة (الطوفي)، مثبتاً إنكار الشافعيّة له باعتباره قائماً على الرأي المحض، كما نوّع الفاسي الأمثلة الدالّة على الاستحسان، ومنها استحسان رشد اليتيم في سنّ الخامسة والعشرين والأخذ بأقوى الدليلين.

= والفكر المنادي بسلطة الإنسان على الأرض وموت الله راجع (**أصول الفلسفة النيتشاوية**).

يقول الشيخ علاّل الفاسي في هذا الإطار: «فتح الاستعمار بلاد المسلمين ووجّه دراستهم إلى مناهجه ولغته وأبعدهم عن دراسة العلوم الإسلاميّة والتعرّف لأصول الفكر الإسلامي من خلال العصور والأمكنة. فأقبل شبابنا يلتهمون كتب الغرب وأفكاره ونظريّاته ويعزون إليها هذا النجاح الهائل الذي وصلت إليه دول أوروبا وأميركا التي تفوّقت على المسلمين في حاضرهم وتكاد تنسيهم ماضيهم ومستقبلهم فعاد إلى ذلك الانسلاخ عن الدين والتخلّي عن رجاله»، المصدر نفسه، ص 102.

(1) علال الفاسي، **الفقه الإسلامي ومقارنته بالفقه الأجنبي**، ص 192.

ولعلّ محصل الإضافة التي قدّمها الفاسي، هو تدقيق تعريف الاستحسان وإثبات استقرار هذا المصطلح الفقهي في عصره، بعد أن كان محلّ خلاف وجدل بين الأصوليين القدامى؛ فبعد استعراض آراء سابقيه من مختلف المذاهب يرجّح الفاسي تعريفاً جامعاً خاصاً به وملخّصاً لما جاء من آراء سابقيه بقوله: «يقال استحسن الشيء إذا عدّه حسناً أو استحسن الطريقة إذا اختار اتباعها. . . والخلاصة أنّ الاستحسان هو إيثار دليل على دليل يعارضه لمرجع يعتدّ به شرعاً»[1].

وهذه الأدلّة هي المصلحة أو العرف، وبذلك تظهر لنا من خلال هذا التعريف الصلة والتواشج بين الأصول الفرعية للتشريع في نظر الفاسي، وهو ما أثبته في تقديمه لها وربطها جميعاً بالاجتهاد العقلي. ولعلّ تنزيل مبحث الاستحسان ضمن كتاب المقاصد لدى الشيخ الفاسي يؤكّد مرّة أخرى أن هذا الرجل يؤمن بأن مراعاة هذه الأصول الفرعية للتشريع هو ضرب من ضروب احترام مقاصد الشريعة ومكارمها. ولعلّ هذا ما سيتّضح عند دراسة الفاسي لقضيّة المصلحة.

المصلحة المرسلة:

هي الحكمة من الشريعة والغاية الفضلى والمقصد الرئيس من التشريع في نظر الفاسي؛ فلا إطلاق للأحكام دون منفعة أو فائدة في نظره، بل إن كل ما وافق رعاية للخلق ولطفاً بهم هو من تمام المصلحة. وهنا تكمن إضافة أخرى للفاسي في تعريف المصلحة، وهي ربطها بنظريّة المقاصد رغم تفريق بعض الأصوليين والفقهاء بين

---

(1) علال الفاسي، **مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها**، ص ص 137-138.

المسألتين. يقول الفاسي في ذلك: «لم يختلف أحد من المسلمين في أن الشريعة الإسلامية قائمة على حكم ومقاصد لرعاية مصلحة الخلق واللطف بهم، وتحسين أحوالهم في معاشهم وفيما يثيبهم في معادهم. فكل حكم من الأحكام الشرعية مربوط بحكمة دعت إلى تقريره، كما أنهم لم يختلفوا في أن استنباط القواعد الشرعية، ويستند في كثير من مصادره إلى البحث عن هذه الحكمة أو المناسبة التي راعاها الشارع وجعل بعض الأوامر والنواهي أمارة عليها. وهذه الحكم هي ما يعبّر عنها بالمصلحة والبحث عنها، وهو ما يسمّى أحياناً بالاستصلاح... وهو ما يقصد إليه الإمام مالك بتسمية هذا الاستصلاح بالمصلحة المرسلة»[1].

وفي هذا التعريف جرأة كبيرة من قبل علال الفاسي في تعريف المصلحة؛ فهي تختزل المقصد العام أو روح الشريعة الإسلامية التي تفقد معناها خارج إطار المصلحة، في حين أن المقاصد قد تشمل مسائل أخرى كالفطرة والغيب والمعلوم من الدين بالضرورة والأهداف الإنسانية الفضلى التي قد تتجاوز المصالح الفردية أو الفيئية الضيقة. ولتدقيق ما ذهب إليه، عمد الفاسي إلى الاستشهاد بأقوال الإمام مالك وأبي حفص عمر الفاسي[2] والغزالي والبغدادي في جنّة الناظر والأبياري... ويؤكد بعد كل ذلك، تميّز أئمّة المالكية بالأخذ بالمصالح المرسلة بشرط موافقتها للمقاصد، ولما يقبله العقل، وحفظ أمر ضروري ورفع حرج، مما ينوّه بما ذهب إليه أبو حفص الفاسي

---

(1) المصدر السابق، ص 142.

(2) **صاحب شرح لامية الزقاق** (وهي نسخة مخطوطة طبعت عن المطبعة الحجرية بفاس).

من ربط المصلحة بالاجتهاد، يقول الفاسي: «وقد أراد أبو حفص... إثبات أن الأخذ بالمصلحة المرسلة، إنما هو من شأن العلماء الذين بلغوا درجة الاجتهاد والذين يستطيعون إدراك المقاصد الشرعية عن طريق الأدلّة الكليّة غير المعينة»[1].

العرف والعادة والعمل:

يدرجها علال الفاسي ضمن السياق نفسه؛ أي في إطار ما درج عليه الناس، ومثّل ديناً لهم في الأقوال والأفعال على وجه التكرار والألفة. وبعد استعراض جملة من التعريفات للتشريع، خاصة وأن هذا الأصل قد نال حيّزاً مهمّاً من التشريعات الوضعية الحديثة في البلاد العربية والأوروبية.

فتعرّض للفروق بين الاستعمال المصري للعُرف الذي لا يفصله عن العادة، والاستعمال العراقي الذي يفرقه عن العادة، وهو تقريباً الشأن نفسه في الاستعمال الأوروبي؛ فلا تعتبر عادة إلا ما استقرّت في أعراف الناس وأصبحت ملزمة. أما ما كان مألوفاً دون إلزام، فهو ليس من العادات التي يمكن أن تنضمّ إلى التشريعات والقوانين[2].

وقد تطور مفهوم العرف في العصر الحديث في نظر الفاسي إلى درجة أنه لم يعد ملزماً باحترام النصوص الشرعية أو مقاصد الدين؛ فالمهم أن يكون ملزماً باسم القانون، فالشرط الوحيد الذي يضمن له النفوذ هو تداوله بين الناس لمدّة طويلة، وهذا ضرب آخر من ضروب تجدّد المفهوم الذي يقدّمه الفاسي لهذا الأصل الذي أصبح الاعتبار فيه

(1) **مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها**، ص 147.
(2) راجع كتاب **الفقه الإسلامي ومقارنته بالفقه الأجنبي**، ص 206.

للمواضعة أكثر منه للأصل الديني، يقول الفاسي: «ويطلق العرف في العصر الحديث على مجموعة القواعد التي تنشأ من مضي الناس عليها يتوارثونها خلفاً عن سلف بشرط أن يكون لها جزاء قانونياً كالتشريع سواء بسواء»[1].

فتطوّر العصر الذي أفضى إلى الابتعاد تدريجياً عن إلزاميّة التشريع الإسلامي، والذي أفرز خطين متوازيين للتشريع، هما خط التشريع الوضعي الذي أخذ ينمو بشكل متسارع بفعل الخيار الذي اتخذته الحكومات العلمانيّة الجديدة التي أفرزتها الدويلات الوطنيّة التي ظهرت مباشرة بعد الاستقلال، وقد نهض هذا التوجه على إلغاء المحاكم الشرعيّة واعتماد القضاء المدني والتشريعات الوضعيّة بدل الإسلاميّة.

ولعلّ هذا ما ألمح إليه الفاسي من تفريق في بلاده بين العادات الشرعيّة والعادات الوضعيّة، وهو يقول في ذلك: «ولم يفرق الفقهاء المغاربة بين العرف والعادة... وإنّ ما فرّقوا بين العوائد الشرعيّة وهي ما أقرّها الدليل الشرعي أو نفاها. وبين العوائد الجارية بين الخلق بما ليس في نفيه ولا إثباته دليل شرعي؛ فأمّا الأولى فهي تابعة لدليلها الشرعي. وأمّا الثانية فقد تكون ثابتة وقد تتبدّل، ومع ذلك فهي من أسباب الأحكام تترتب عليها»[2].

ثمّ يعرّف الفاسي العمل باعتباره تطبيق القضاة للأعراف التي هي ما تداوله العوام في حياتهم اليوميّة، يقول الفاسي: «إنّ العرف هو

---

(1) المصدر نفسه، ص 206.

(2) المصدر نفسه، ص 206 (راجع المهدي الوزاني، شرح العمل الفاسي).

فعل العامّة، والعمل هو حكم القضاة»[1].

وبذلك يكشف الفاسي عن تطوّر مفهوم العرف والعادة في التشريع الإسلامي، وانحيازه تدريجيّاً إلى التشريع الوضعي، بحكم أنّه يكتسب صفته الإلزاميّة من مدى قبوله من طرف العوام وشيوعه لديهم، وهو بذلك سهل الإجراء والاستساغة.

وللتوسّع في موضوع العرف كشف الفاسي عن إزاحة التشريع الإسلامي لعديد الأعراف الجاهليّة، خاصّة في مجال الأحوال الشخصيّة وقضايا المرأة التي توأد ولا ترث ويزنى بها دون احترام لقوانين النسل والحفاظ على المحارم. وكذلك الشأن بالنسبة إلى المعاملات التي كان فيها التعامل بين الإثبات والنفي ثريّاً عند نزول الشريعة الإسلاميّة. أمّا في ما يتعلّق بالقانون الروماني، فقد أبطل الفاسي دعاوى بعض المستشرقين ومن بينهم «دومينكو غاينسكي»، الذين حاولوا إثبات التشابه بين مدوّنة «جوستنيان» الرومانيّة وبين الشرع الإسلامي، وخاصة مذهب الإمام الأوزاعي الذي فيه الكثير من الشبه مع القوانين الرومانيّة ثمّ يخلص الفاسي إلى استقلالية التشريع الإسلامي عن الشرائع السابقة، لأنّ مصدرها سماوي لا أرضي، وإن كان من شبه فإنّه يعود إلى العرف أو العادات التي احترمها التشريع الإسلامي.

وبهذه الأسئلة يفتح الفاسي المسألة الفقهيّة والأصوليّة، خاصّة عند مناقشة الأصول الفرعيّة، على إشكاليّة جديدة ومهمّة تتمثّل في قضيّة الفقه المقارن ومدى تناسل الشرائع بعضها من بعض، ثم ما

---

(1) المصدر السابق، ص 207.

الأصل في التشريع هل هو التنزيل الإلهي أم التطبيق الواقعي الإنساني، وما العيب في تشابه التشريعات أو أخذها بعضها من بعض ما دامت تحقق مصلحة للإنسان وتقارباً بين البشر المشتركين في أصل الإنسانية. هذه الأسئلة المهمة تمثل إضافة حقيقية لعلال الفاسي في مقاربة قضية العرف وسائر الأصول الفرعية الحديثة.

خاتمة:

هكذا بدت منزلة الأصول الفرعيّة للتشريع متذبذبة بين الفقهاء المحدثين، يختلف الانتصار إليها باختلاف المذهب والقناعات التي يؤمن بها الفقيه كما هو الشأن بالنسبة إلى موقف الأصوليين والفقهاء القدامى من المسألة نفسها؛ فقد أسهمت المرجعيّات المذهبيّة والأصول الاعتيادية في تحديد موقف الأصولي والفقيه من هذه الأصول المحرضة على الاجتهاد، وإعمال الرأي والانتصار إلى الواقع.

لقد نالت دراسة الأصول الاجتهادية حيّزاً مهماً من المدونة الأصولية والفقهية لدى العلماء المحدثين، ولئن غلب على مواقف هؤلاء الانتصار إليها بهدف إثبات موقع التشريع الإسلامي في العصر الحديث، أو بغاية إثبات صلاحية الدين لكل زمان ومكان، فإن هذا الموقف المناصر لهذه الأصول اختلف بين القوة والضعف، وبين التنظير تأصيلاً والتطبيق إفتاءً، ولكنه في المحصلة شكل منفذاً للتعاطي مع العديد من النوازل والقضايا الفقهية المستحدثة التي نتجت عن احتكاك الحضارة العربية الإسلامية مع غيرها من الحضارات الأوروبية وكذلك مع الاختراعات التكنولوجية الحديثة التي قد تؤثر في مجرى حياة المسلم والتعامل مع مقدّساته.

وقد تميّزت نظرة المحدثين إجمالاً بالكثير من الحسم في قضية الأصول الفرعية من ناحية القبول والاستئناس بها لمحاكاة التطور المتسارع للحضارة الإنسانية، رغم أنّ حيّز التعريف والتنظير لم يتجاوز ما اتّفق عليه القدامى من تحديد وضبط وربط هذه الأصول بمقاصد الشريعة وتحقيق المنفعة للناس.

«لا تدخلوا بيوتاً غير بيوتكم»: تطور فكرة المجال الخاص في الفكر السنّي الإسلامي المبكر(*)

إيلي الشيش

ترجمة: أبو بكر أحمد باقادر

(*) أنا مدين لمايكل كوك وحسين مدرس لقراءتهما هذه المقالة في مراحل مختلفة وتقديمهما لي بتبصرتهما. وكانت هذه المقالة ستكون أضعف دون مساهمتهما. وأود أن أشكر أيضاً لورنس روزن وباير ياهنسون وباتريشا كرون وزهافا زويت وبتهام صديقي ونمورد هيروفيتس ورون شاهام ويواف دي كابوا وسيجال بن بورات الذي علق على جزء أو كل النقاشات الموجودة في هذه الدراسة والذي بسببه حصلت على محادثات مفيدة حول بحثي. وشكر خاص لزهاوفارديت التي سمحت لي الإفادة من معرفتها القانونية. وأنا مدين أيضاً لديفيد بورز وقراء عقل على تعليقاتهم الثمينة على هذه المقالة. وأخيراً وليس آخراً، أود أن أشكر جامعة برنستون ومركز جامعة برنستون للقيم الإنسانية ومعهد الدراسات المتقدمة لإعطاء منحة وتقديم مأوى أكاديمي وكذلك بيئة فكرية نشطة خلال بحث وعملية كتابة هذا المشروع، وجميع النواقص تعود إلى ضعفي.

ترجمة مقالة:

Eli Alshech, "Do Not Enter Houses Other Than Your Own: The Evolution of the Notion of a Private Domestic Sphere in Early Sunni Islamic Thought", *Islamic Law and Society*, vol II, 3, 2004, pp. 291-332.

مقدمة[1]:

«ميز الله البشر [من بين مخلوقاته] وأسكنهم بيوتاً وسترهم عن أبصار الآخرين وأعطاهم ممتلكات ليتمتعوا بها على الأفراد ومنع الآخرين من النظر عن ما بداخلها أو دخولها دون إذن أصحابها»[2].

على الرغم من أن العلماء الغربيين درسوا الخصوصية والمجال الخاص في سياق العديد من المجتمعات للقرن الماضي[3]، لكن مع ذلك لم يقم عالم بدراسة شاملة للخصوصية في الإسلام[4]. وقد

---

(1) نتائج أولية مرتبطة بهذا البحث موجودة في مقالتي بالعبرية «مفاهيم الخصوصية في التأويل القرآني وتبعاتها في الفقه الإسلامي المبكر».

(2) القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، دار الكتب العلمية، بيروت، 1997، المجلد الخامس، 12، ص 141.

(3) من الأمثلة المشهورة لمناقشات تتعلق بالخصوصية في السياق القديم انظر:
Barrington Moore, *Privacy: Studies in Social and Cultural History* (N.Y., 1984); David Cohen, *Law, Sexuality, and Society: The Enforcement of Morals in Classical Athens* (Cambridge, 1991); Judith A. Swanson, *The Public and the Private in Aristotle's Political Philosophy* (Ithaca, 1992).
ولمناقشة الخصوصية في السياق الحديث انظر على سبيل المثال مجموعة المقالات التي حررها:
Ferdinand Schoeman, *Philosophical Dimensions of Privacy* (Cambridge 1984); Barry Schwartz, "The Social Pshychology of Privacy", in *American Journal of Sociology*, 6 (1968), pp. 741-752.
وللاطلاع على مناقشة متأخرة للموضوع انظر:
Jeffrey Rosen, *The Unwanted Gaze: The Destruction of Privacy in America* (New York, 2000); Daniel J. Solove, "Conceptualizing Privacy", in *California Law Review*, 90 (2000), p. 1088.

(4) ناقش مايكل كوك باختصار بعض جوانب الخصوصية في السياق الإسلامي المبكر في كتاب **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الفكر الإسلامي** (كمبريدج، 2000) ص ص 80-82. ودرست بعض جوانب الخصوصية في =

تكون هذه الفجوة نتيجة غياب معادل عربي مساو في المصادر العربية الكلاسيكية لمفهوم «الخصوصية»[1]. وحقيقة أن العلماء المسلمين لم يطوروا قط مفهوم محتوى للذات ومستقل للخصوصية ولم يسكوا قط مصطلحاً يقدم في نقاشاتهم قد يفسر فقدان اندماج العلماء المعاصرين بمفاهيم الخصوصية الإسلامية، لكن مع ذلك، وكما تشير البحوث الأنثروبولوجية الواسعة، نظمت المجتمعات قبل الحديثة وحمت حاجة الفرد إلى مجال آمن من التدخل قبل بكثير من تسميتهم لذلك المجال.

وأنا أرى أن العلماء المسلمين في الفترة المبكرة (تقريباً من القرن السابع حتى الثالث عشر) أعطوا قيمة وحموا الخصوصية وسأوضح أن هؤلاء العلماء، ومن ثم، المجتمعات المسلمة، اعتبرت التميز بين

= السياق الإسلامي قبل الحديث أولاً من:

Abraham Marcus, "Privacy in 18th Century Aleppo: The Limits of Cultural Ideals", in *Journal of Middle East Studies*, 18 (1986), pp. 165-183.

ولاحقاً:

Lawrence Rosen, *The Justice of Islam* (New York, 2000).

وعقد مؤخراً مؤتمراً بعنوان: "Islam: Public and Private Sphere" عقد في نيويورك وعالج موضوع الخصوصية في سياق البلدان المسلمة المعاصرة، وإن تناولت ورقة واحدة لـ:

Roy Mottahedeh, "Public and Private as Viewed through the Work of the Muhtasib".

والتي ركزت على الفترة الكلاسيكية. ولقد نشرت أوراق المؤتمر في مجلة:

Social Research: An International Quarterly of the Social Sciences, 70 (2003).

(1) في السياق الحديث مفردة خلوة وحق الخلوة استخدمتا للإشارة إلى الخصوصية.

الخاص والعام على أنه تمييز أساسي وعملوا بإحساس تمييزي للمجال الخاص. وبتحليل التفسيرات الكلاسيكية والنقاشات القانونية، سأحدد المجال الخاص الإسلامي الكلاسيكي وبشكل أدق، مجال الخصوصية العائلية. بالإضافة سأتتبع التطور التاريخي لمفهوم الخصوصية الأهلية عبر القرون وأطور نظرية لأساس الخصوصية، كما تظهر في النصوص الفقهية الإسلامية الكلاسيكية وفي تفاسير القرآن[1]. وبؤرة اهتمام هذه

---

(1) في هذا المشروع اعتمدت على الرسائل في التفسير والفقه كثبوت في أماكن جغرافية مختلفة وعبر الفترة الكلاسيكية (من القرن الأول - السابع الهجري/ السابع/ 17 الميلادي). ورغم أن الباحثين الذين ناقشت أعمالهم عاشوا في أجزاء من العالم الإسلامي، إلا أنني أرى مع ذلك أنهم كانوا جميعاً مندمجين فيما علقوا عليه بوصفه حوار قائم عبر الفضاء والزمان. ولقد علق هؤلاء الباحثون على رسائل كتبها سابقوهم وتجادلوا معهم كما لو كان مؤلفو هذه الأعمال المبكرة معاصريهم. وحقيقة أنهم كانوا جميعاً ملتزمون بالقانون نفسه الإلهي وساهموا في الجدل نفسه يعوض عن المسافات الجغرافية والزمانية بينهم وجعلهم جالية أو جماعية نصوصية متحدة وهو ما قد يدرسه الباحث الحديث بشكل مشروع. فتحليل أعمالهم بشكل جماعي يمثل مقاربة منهجية جيدة لفهم مفاهيمهم للخصوصية. وتقدم النصوص نفسها السياق للتحليل المعاصر.

بالإضافة إلى ذلك، في سعيهم للحصول على المعرفة الباحثون المسلمون عادة يسافرون بين مراكز للمعرفة مختلفة عبر أرجاء العالم الإسلامي. ولهذا فإن أماكن ولادتهم ليست بالضرورة أهم الحقائق أو أكثر تأثيراً بخصوص مفهوم الخصوصية أو أي أفكار قانونية يمكن أن يكونوا ملتزمين بها.

فعلى سبيل المثال فإن الأفكار الاجتماعية و/ أو الدينية لباحث ولد وترعرع في مصر ودرس في العراق وسوريا والمدينة في الغالب نجده يعكس الفروق الثقافية المختلفة التي تعرض لها. لهذا فإن الأماكن الجغرافية التي كتب فيها باحث ما لا تكشف بالضرورة مصدر أفكاره الفكرية ولا تكشف حدود المرجع. ومعالجتي لباحثين جاؤوا من أماكن جغرافية متنوعة كما لو أنهم =

المقالة الفكر القانوني/ الفقهي الإسلامي والتفسيري والظروف التاريخية التي أسهمت في ظهور هذا التفكير ستناقش هنا، ولكن بشكل متفرق مشتت.

وأقسم المفسرون والفقهاء الكلاسيكيون الذين أحلل آراءهم هنا إلى مجموعتين. وأسمي أولئك العلماء الذين عاشوا في القرنين الهجريين الأوليين «العلماء الكلاسيكيون المبكرون» والذين عاشوا بين القرن الثالث - السابع/ التاسع - الثالث عشر «العلماء الكلاسيكيون المتأخرون». وأرى أن هذا التقسيم هو الخط الفاصل بين المجموعتين من العلماء يرسم حداً فاصلاً في الفكر الإسلامي حول الخصوصية، موضحاً تحولاً من النموذج التفسيري الضيق والجامد للخصوصية إلى نموذج تفسيري أوسع وأكثر مرونة.

العلماء الكلاسيكيون المبكرون: أساس ووظيفة المجال العائلي الخاص:

يحتوي القرآن مجموعة عديدة من الآيات التي تؤسس لقواعد أساسية لتقيد سهولة الوصول إلى الفضاء السكني[1]. وبينما تشير كل الآيات إلى مجال عائلي خاص، فإنها تختلف بعضها عن بعض في أن

= ساهموا في مشروع استطرادي عام تدعمه حقيقة أنهم ساهموا، في الحقيقة، في مثل هذا النظام.

(1) أشار مايكل كوك إلى هذه المركزية في سورة البقرة الآية 189 وفي سورة النور الآية 27، لمفاهيم الإسلام للخصوصية. وفي كتابه **الأمر بالمعروف**، ص 80، يعلمنا عن قراء غفل (غير معروفين) بأن القانون القبلي العرفي يحتوي على مفهوم مشابه عن «داخل البيت» يشير إلى انتهاك حرمة البيت.

كل آية تشير إلى تصنيف ثانوي داخل مجال الخصوصية الأكبر. في هذه المقالة سأحضر تحليلي إلى تلك الآيات التي تعمل كأساس للفكرة العامة للخصوصية العائلية عند المفسرين والفقهاء المسلمين بأمر القرآن:

﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَدْخُلُواْ بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّىٰ تَسْتَأْنِسُواْ[1] وَتُسَلِّمُواْ عَلَىٰٓ أَهْلِهَا ۚ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ * فَإِن لَّمْ تَجِدُواْ فِيهَآ أَحَدًا فَلَا تَدْخُلُوهَا حَتَّىٰ يُؤْذَنَ لَكُمْ ۖ وَإِن قِيلَ لَكُمُ ٱرْجِعُواْ فَٱرْجِعُواْ ۖ هُوَ أَزْكَىٰ لَكُمْ ۚ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ * لَّيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَدْخُلُواْ بُيُوتًا غَيْرَ مَسْكُونَةٍ فِيهَا مَتَـٰعٌ لَّكُمْ ۚ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا تَكْتُمُونَ﴾ (24: 27-29).

أ. ماذا لا يجب الوصول إليه دون إذن؟

1. الدخول في مرافق خاصة: الخصوصية والاحتلال الحق:

يذكر القرآن: ﴿لَّيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَدْخُلُواْ بُيُوتًا غَيْرَ مَسْكُونَةٍ فِيهَا مَتَـٰعٌ لَّكُمْ﴾ وتفرق هذه الآية بوضوح بين المعاني المستخدمة للسكن والدخول فيها يتطلب إذناً والمباني غير السكنية والتي يسمح للعامة بالإذن في الدخول فيها، لكن مع ذلك لا تفصل طبيعة المباني غير السكنية. وسعى المفسرون في محاولتهم لملء هذه الفجوة تضاريس المجال المحمي.

الضحاك (الخسراني ت 105/ 723) فبحسب ما أولاه البغوي، حدّد عطاء بن أبي رباح (المكي ت 114/ 732) الأماكن التي يسمح

(1) معنى هذا الفعل غامض في هذا السياق وسيناقش لاحقاً.

القرآن بالوصول الحر إليها بوصفها منازل مهجورة على قارعة الطريق و/ أو مهدّمة. ويشرح الضحاك أن أمثال هذه الأماكن ليست مملوكة ولا مستخدمة من طرف أحد (ليس لها أحد) وإنما تخدم المسافرين كملجأ لهم في الشتاء والصيف. وبحسب مجاهد (المكي ت 102/ 721) الإشارة في الآية لمنازل غير مأهولة [على الطريق][1].

وضمنياً في آراء الضحاك وعطاء ومجاهد فكرة أو مفهوم أن أي مرفق به سكان منتظمون يجب ألا يكون سهل الوصول إليه من طرف العامة، حتى ولو لم يكن للسكن. لذا، فإن للناس التمتع بسهولة الوصول للمرافق غير المسكونة بشكل منتظم فقط. ويقوم مثل هذ الموقف على اعتقاد أن ما يبرر قيود الدخول إلى منزل ما ويحميه من الدخلاء هو بشكل أساسي، إن لم يكن حصرياً، حقيقة أن البنية [السكنية] تحتوي على سكان شرعيين (على سبيل المثال مالك أو ضيف أو مستأجر). ونرى فهماً مشابهاً عند ابن سيرين (البصري ت 110/ 728) الذي يتبع غط الضحاك ويطلب من أصحاب المتاجر الحصول على موافقة الساكن - التاجر قبل دخولهم متاجرهم، حتى لو كان المتجر، بطبيعته، قصد به أن يكون موضع زيارة من الجمهور[2]. فبالنسبة إليه، كما هو حال زملائه، ما له علاقة في قرار ما إذا كان الإذن مطلوباً هو حقيقة أن المتجر مملوك ملكية خاصة أو أنه مأهول شرعياً. أما غرضه أو محتوياته أو استخداماته فإنها أمور ثانوية فقط.

---

(1) الطبري، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1997، المجلد 9، ص 300.

(2) المرجع السابق والبغوي (وهو شافعي ت 516/ 1122)، **معالم التنزيل**، الرياض: دار طيبة، 1993، المجلد 6، ص 132.

والموقف الذي اتخذه الضحاك وعطاء ومجاهد وابن سيرين، وهم أربعة من العلماء المبكرين الكبار المشهورين هو تعليق على القضية[1]. ويعكس ما سأدعوه مفهوم الخصوصية القائم على السكنى، وهو مفهوم يجعل الحماية القانونية للمجال الخاص متوقف على مجالات أنها مأهولة بشكل منتظم وبشكل شرعي. ويشير هذا، بالنسبة إلى هؤلاء العلماء، إلى أن الخصوصية تقرر وتحمي الفضاء المحدد للعقار المأهول. وخارج هذا المجال الخصوصية غير محمية قانونياً.

واهتمام المفسرين المبكرين بالخصوصية القائمة على السكنى تفسر أيضاً حقيقة أنهم يفسرون نصاً قرآنياً آخر بشكل ضيق. فالقرآن يأمر: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَدۡخُلُواْ بُيُوتًا غَيۡرَ بُيُوتِكُمۡ حَتَّىٰ تَسۡتَأۡنِسُواْ وَتُسَلِّمُواْ عَلَىٰٓ أَهۡلِهَاۚ﴾ (24: 27). ويدعي ابن عباس (ت 68/ 688) أن

(1) العالم الكلاسيكي المتأخر، الذي تمكنت من إيجاده والذي يشارك في آراء المفسرين المبكرين هو ابن عطية (وهو مالكي توفي 546/ 1146)، **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1993. وهو يفسر الكلمات القرآنية «بيوت غير مسكونة» ليشير إلى مخازن السوق ويدعي أن المخازن من ممتلكات التجار الخاصة وهي لهذا لا يمكن دخول الناس فيها ما لم يحصلوا على إذن من التاجر. ويظهر أنه يقبل تفسير عطاء، الذي بحسبه المنازل غير المسكونة هي عبارة عن خرائب بإمكان الناس دخولها ليخلصوا أنفسهم (المجلد 4، ص 177). ويظهر أن الطبري يقدم الفكرة أعلاه نفسها التي ذكرها علماء مبكرون. ويشرح موضحاً بأن الزائر لا يجب أن يدخل بيتاً إن لم يكن به أحد لأن «المكان لا تعود ملكيته لك ولهذا يجب أن تحصل على إذن من الساكن قبل الدخول فيه» (الطبري، **جامع البيان**، المجلد 9، ص 299). وهكذا فإن الطبري يركز بوضوح على حق السكان الحاليين في المنزل في الاستخدام (حق الاختصاص، أو حق الارتفاق)، لكن كما سيتضح أدناه، فإنه ليس بالضرورة أن يربط السكنى في المنزل بالخصوصية.

القراءة الصحيحة لكلمة «الاستئناس» هو «الاستئذان»، أي حتى تحصل على إذن بالسماح لك بالدخول[1]. ويشرح مجاهد أن «الاستئناس» كـ«التنحنح» أو «التنخم» و«التجرس»[2] وهدفها، يشرح عبدالله بن مسعود (الكوفي، ت 32/ 652) هو «إعلام السكان بحضورك حتى يعلموا أنك ترغب في الدخول»[3]. ويشرح محمد بن

---

(1) ويورد الطبري في **جامع البيان**، المجلد 9، ص 297، آراء العديد من العلماء الكبار من أمثال سعيد بن جبير (وهو كوفي ت 95/ 714) وسفيان الثوري (وهو كوفي ت 161/ 777) وابن جريج (وهو مكي ت 150/ 767) وآخرون ممن يعزون وجهة النظر هذه لابن عباس. فبحسبهم ابن عباس قرأ «استأذن» وليس «استأنس» في هذه الآية، مدعياً أنها قد وحيت بهذه الطريقة. وبحسب المغيرة بن مقسم (كوفي ت 136/ 753) هذا هو نص ابن مسعود للآية (المرجع السابق 296). انظر أيضاً فخر الدين الرازي (وهو حنفي ت 370/ 981) في كتابه **التفسير الكبير**، دون ناشر وتاريخ نشر، 1980، المجلد 23، ص 196، **وأحكام القرآن**، بيروت: دار الكتاب العربي، 1971، المجلد 3، ص 308 والبغوي، **معالم التنزيل**، المجلد 6، ص 29 والسمرقندي (حنفي ت 373/ 983)، **تفسير القرآن الكريم**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1993، المجلد 2، ص 435. وابن العربي (مالكي ت 543/ 1248)، **أحكام القرآن**، القاهرة: عيسى، 1058، **النكات والعيون**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1992، المجلد 4، ص 85 والقرطبي (مالكي ت 671/ 1273)، **الجامع لأحكام القرآن**، بيروت، 1146، **المحرر الوجيز**، المجلد 4، ص 176 وجميعها تعزو وجهة النظر لابن عباس. وبخصوص قراءات لغير المصحف العثماني، انظر:
Jeffery Arthur, *Materials for the History of the Text of the Quran, The Old Codices* (N.Y., 1975).

(2) ويأتي هذا مع سلسلة شرقية من الرواية تشبه رواية ابن أبي نجيح القرطبي (**الجامع**، المجلد 12، ص 142) الذي يعزو لمجاهد الكلمات الإضافية التالية: «أو أي شيء سيجعله معروفاً لديهم (أي المكان)».

(3) ابن العربي، **أحكام القرآن**، المجلد 3، ص 1347، انظر أيضاً الطبري، **جامع البيان**، المجلد 9، ص 298. ويعزو الطبري أيضاً فكرة التعرف إلى صابر بن

زيد المهاجر (المدني ت في بداية القرن الثاني/ القرن الثامن) أنه يجب على الزائر أن ينظف حنجرته بحيث يصبح السكان على علم بوصوله[1]. ولهذا كان في عقول المفسرين الأوائل، أن الاستئناس يخدم هدفاً وظيفياً فقط. وقصد منه تنبيه السكان حضور الزائر بحيث قد يدعوه للدخول إذا رغبوا ذلك.

وحقيقة أن العلماء الأوائل فسروا «الاستئناس» على أنه يتطلب فقط إعلان بحضور الزائر يشير إلى أنهم فهموا خصوصية الساكن بوصفها سلطة تحديدية للدخول الجسدي لمنزلهم. وإذا كانت حماية الخصوصية تعني منع الدخول غير الشرعي، فإن طلب الإذن بالدخول أو الإعلان بحضور أحد يعد وسيلة مناسبة لمنع مثل هذا الخطر. وفي المقابل لو أن العلماء الأوائل اعتبروا الخصوصية باعتبارها ليست محددة فقط للدخول الجسدي إلى المنزل ولكن أيضاً أي نوع آخر من الدخول فيه كذلك، على سبيل المثال، الحصول على معلومات حول ما يحدث داخل المنزل، لوجدوا أن الحصول على الإذن بالسماح للدخول غير كافٍ لحماية خصوصية الساكن. ففي النهاية، بإمكان المرء أن يحصل على معلومات حول ما يجري داخل منازل الآخرين بمجرد الوقوف خارج الباب والاستماع. وكبديل، لم يعتبر المفسرون الأوائل المجال الخاص مفيد لسكان المنزل ولكن يشمل المساحات

= زيد (توفي 523/ 712) (حتى يعرفوا أن قد جهموا أحداً) ويورد الماوردي ذكر مجاهد بوصفه من قدم تبريراً منطقياً واضحاً قدمه ابن مسعود، أي أن «وضوح صوت (حنجرة) المرء تشهد السكان بحضور الزائر» (**النكات**، المجلد 4، 86).

(1) الطبري، **جامع البيان**، المجلد 9، ص 86.

الخارجية التي قد تحتوي على معلومات خاصة، عندها الإذن بالدخول سوف لن يكون معياراً مناسباً لحماية مثل هذا المجال. إذن بوضوح، الاهتمام بخصوصية الساكن تشرح بشكل واضح مدى فهم المفسرين الأوائل للمدارك الحسية القرآنية[1].

ويرى علماء الأصول الكلاسيكيون الأوائل (الذين عاشوا قبل القرن الثالث/ التاسع) بشكل مشابه، وإن كان ضمنياً، صلة بين الخصوصية العائلية والسكنى الشرعية. وهذه الصلة المفاهيمية واضحة، على سبيل المثال، في تحليل العلماء للتبعات القانونية على السلوك الأخلاقي للمؤمن. فبحسب ابن أبي زيد (ت 386/ 996) أمر مالك بن أنس (ت 179/ 795) السلطان، الذي لم يكن قد أعلم بأن شخصاً معيناً قد خالف القانون داخل حدود منزله، أن يصدر أمراً اعتماداً على هذه المعلومة إذا كان المنزل عموماً ليس مشهوراً بأنه منزل سيئ السمعة[2]. ومنع كذلك أبو مصعب المدني (مالكي ت

(1) قد يكون الباحث محدد تعليقاتهم للتجاوز الفيزيقي لأن هذا هو الشكل الوحيد للتدخل الذي حدده القرآن. وإذا كان الأمر كذلك، ينبغي علينا أن نتوقع تفسيرات كلاسيكية متأخرة من أن تتبنى التفسير المحدد نفسه، لكن مع ذلك، في الحقيقة فهم المفسرون الكلاسيكيون المتأخرون الآية بطريقة مختلفة تماماً.

(2) ابن أبي زيد القيرواني (ت 386/ 996)، **النوادر والزيادات على ما في المدونة**، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1999، المجلد 14/ 316 ويعبر الزهري عن الرأي نفسه بحسب أبي زيد (المرجع السابق). وفي حالة مختلفة، قيل إن مالكي أشار على المدين ببساطة أن يغادر باب دار مستدين إن سمع موسيقى آتية من المنزل. ولا يتطلب مالك من المدين أن يدخل المنزل حتى يوقف التعدي أو يستدعي السلطات للقيام بذلك، انظر أبو بكر الخلال، **الأمر بالمعروف**، القاهرة: دار الاعتصام، 1975، ص 118.

220/ 835) السلطان من مقاربة المنزل في مثل هذه الحالة، حتى ولو أخبر شاهدين عدلين بسوء سلوك داخله، ما لم يكن الساكن معروف بأنه مأ بون أو ذي سمعة سيئة[1]. ويسمح المذهب المالكي، عندما يكون الشخص ذو سمعة سيئة للحاكم أن يتصرف بحسب معلومة تجرمه من اقتحام المجال العائلي الخاص. ولأسباب سنناقشها أدناه، سمعة المذنب السيئة تجعل سلوكه الخاص سلوكاً عاماً، حتى وإن لم يستدل عليه من الشارع.

وحقيقة أن علماء المالكية يقدمون حماية فقط للمذنبين الذين سوء سلوكهم يبقى محصوراً في منزل مأهول بشكل منظم يعني أن ما يحميه علماء المالكية هنا هو السكنى الشرعية للمنزل وليس سوء السلوك ذاته. فالسلوك المرفوض لا يستحق أي حماية في حد ذاته، ومن ثم إذا غادر المذنب المنزل المأهول شرعياً، سيحاكم.

ولا يقول الأحناف الكثير حول السؤال قيد الدرس. فيقال لنا إن أبو يوسف (ت 182/ 798) تبنى موقف تدخلي بخصوص هذا الأمر، يسمح للشخص الذي يفرض القانون «دخول المنزل بدون إذن الساكن» إذا استنتج صوت آلة موسيقية تنبعث من المنزل[2]. لاحظ، مع ذلك، حتى في هذه المقاربة النشطة، التي تسمح للأفراد اقتحام خصوصية إخوانهم المسلمين، يحمون ذنباً، الدليل عليه لا يخرج مباشرة إلى أبعد من حدود المنزل المأهول بشكل منتظم[3].

---

(1) ابن أبي زيد، **النوادر**، المجلد 14، ص 317.

(2) أبو الفضل الموصلي (ت 633/ 1236)، **الاختيار للقليل المختار**، القاهرة، دون ناشر، 1966، المجلد 4، ص 166.

(3) يظهر أن بعض العلماء الأحناف تبنوا الموقف الصارم الذي يعزى لأبي =

ومقاربة المذهب الشافعي المبكر لهذه القضية أقل وضوحاً من موقف خصومهم. وينصح الشافعي الضيف الذي يدعى إلى وليمة (أي مثلاً حفلة زواج وكذلك حفلات أخرى) ويلاحظ سلوكاً مرفوضاً لا يستطيع إيقافه، أن يغادر المنزل[1]. ولا ينصح الشافعي الضيف إخبار السلطات لإيقاف سوء السلوك[2]. ويظهر أنه بالنسبة إليه (الشافعي)

= يوسف، على سبيل المثال، الكاساني (ت 484/ 1091)، **وبدائع الصنائع**، القاهرة: زكريا علي يوسف، 1968، المجلد 6، ص 2963. وفي المقابل انظر صدر الدين الشاهد (ت 536/ 1142)، **كتاب شرح أدب القاضي للخصاف**، بغداد: مطبعة الإرشاد، 1977، المجلد 2، ص 341 حيث المؤلف (المعروف بابن مازا) يشرح أن العلماء الأحناف [في زمانه؟] يقولون بأن «مثل هذه الكبسة تنتهك حق المسلم بالسر.. ولهذا فإنها لا ينبغي أن تحصل» (المجلد 2، ص ص 341-342).

(1) المزني (ت 264/ 877)، **المختصر**، بيروت: دار الأرقم، 1993، ص 287؛ الشافعي، **الأم**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1993، المجلد 6، ص 255.

(2) بالنسبة إلى المقاربة المالكية المبكرة، وهي مقاربة الشافعي نفسه، انظر ابن أبي زيد، **النوادر**، المجلد 4، ص 571. المقاربة نفسها عُبر عنها **في فتح البر في ترتيب الصفة** لتمهيد ابن عبدالبر، حرره محمد بن عبدالرحمن المغاردي (رغم أن المحرر يعزو الكتاب لابن عبدالبر، إلا أنني لم أتمكن من البرهنة على أن هذا العزو في أي كتب التراجم المشهورة التي عدت لها)، الرياض: مجموعة التحف النفيسة الدولية، 1996، المجلد 10، ص ص 189-193 وأبو الوليد سليمان الباجي (ت 496/ 1101) **والمنتقى شرح موطأ مالك**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1999، المجلد 5، ص 172. وفي جميع هذه المصادر، فإن الضيف الذي يلاحظ سوء سلوك لا ينصح بأن يذكر ذلك للسلطات لكن يتوجب عليه أن يغادر تلك الحفلة. ويتطلب يحيى بن عمر من الضيف أن يغادر فقط إن تم استخدام آلات موسيقية معينة، وكالعلماء المالكية الآخرون لا يطلب من الضيف أن يعلم السلطات. يحيى بن عمر الكناني الأندلسي **(ت 289/ 902) في النظم والأحكام في جامع أحوال السوق**، تونس: الشركة =

طالما أن السلوك المرفوض يبقى داخل حدود المنزل، بغض النظر من شاهده داخل المنزل، فإنه جزء من المنزل وبذلك يكون محمي على أساس حقيقة أنه منزل مأهول شرعاً ومن ثم فإنه محمي ضد أي اقتحام.

والمناقشة الحنبلية للصلة بين الخصوصية والسكنى الشرعية مفصلة، لكنها في الوقت نفسه أحادية المعنى. فيذكر أبو بكر الخلال (ت 311/ 923) منع حاجبه أن يخبر السلطات عن بعض الجيران الذين استمرأوا في داخل منازلهم تناول النبيذ رغم تحذيراته المتكررة[1]. ما كان عقبة غير مكترث بانتهاك القانون، لكن على ما يظهر كان متردداً أن يدخل السلطات طالما أن الذنب كان محصوراً في خصوصية المنزل ورغم حقيقة أن الجار المباشر للمذنبين قد أصبح واعياً بذلك.

وذكر أن ابن حنبل (ت 241/ 855) تبنى مقاربة مشابهة عندما سمح لرجل أن يتجاهل سلوك عبده غير الأخلاقي داخل الدار رغم الضغوط التي مارسها عليه أصحابه في أن يرفع أمر عبده للحاكم[2]. وكذلك، أمر تلاميذه أن لا يحاولوا تحديد منزل تخرج منه موسيقى محرمة، حتى لو كانت الموسيقى مسموعة في الشارع لأن «ما هو

= التونسية للتوزيع، 1975، ص 76. ولا تناقش المصادر الفقهية الحنبلية والحنفية المبكرة التي عدت إليها هذه المسألة.

(1) أبو بكر الخلال، **الأمر بالمعروف**، ص .108 ولقد ذكرت هذه الحكاية عند ابن حنبل، **المسند**، بيروت: المكتب الإسلامي، 1993، المجلد 4، ص 202. انظر لمعرفة المزيد: الخلال، **الأمر بالمعروف**، ص ص 88-90.

(2) أبو داود السحستاني (ت 275/ 888)، **مسائل الإمام أحمد**، مكتبة ابن تيمية، 1999، ص 372.

مستور داخل المنزل لا ينبغي لأحد أن يبحث عنه»[1].

وفي حالة أخرى، جرّم سفيان الثوري (كوفي ت 161/ 777) شخص يدعى ابن ربيع لتسلقه حائط حديقة ناس «ليفاجئ مذنب في منزلهم حتى لا يستطيع الهرب». سأله سفيان: «أليس لهم باب؟»[2]. وهكذا نرى مرة أخرى دليل على أن سوء السلوك داخل المنزل لا يعطي من هم خارجه حجة لمداهمة أو اقتحام المنزل. فلقد صينت الخصوصية الأهلية، مجبرة غير السكان طرق الباب ومحاولة إقناع المذنبين أن يغيروا سلوكهم.

وعلى عكس خصومه فإن المذهب الحنبلي المبكر يقدم بوضوح حماية لسوء السلوك حتى عندما ينتشر من المبيت إلى المجال العام. وهذا قد يشير إلى أن الحنابلة الأوائل كانوا يرون سوء السلوك يستحق الحماية، مستقلاً عن الحماية القانونية المقدمة للعقار المملوك ملكية

(1) عبدالله بن أحمد بن حنبل (ت 290/ 903)، **مسائل الإمام أحمد بن حنبل**، بيروت: دار الكتاب الإسلامي، 1981، المجلد 2، ص 293. ويعزى حكم مشابه لابن حنبل عند ابن مفلح المقدسي، **آدار الشريعة**، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1996، المجلد 1، ص 279. وفي أبي بكر الخلال، **الأمر بالمعروف**، ص 115.
لاحظ، مع ذلك، أن الخلال يذكر بعض الأحكام المنسوبة لابن حنبل الذي يسمح بإعلام السلطات. وهذا السماح، مع ذلك، هو الاستثناء وليس القاعدة. انظر على سبيل المثال، الخلال، **الأمر بالمعروف**، ص 104. ولقد عبر عن تخوف في الحكم ضد إعلام السلطات العقاب القاسي وغير القانوني الذي قد ينزله السلطان على المذنب (انظر على سبيل المثال، المرجع السابق، ص 104)، وهناك اهتمام آخر هو ما سيعانيه المذهب من تشهير وإذلال ما إن يصبح ذنبه علنياً أو معروفاً لزملائه وللسلطات أيضاً.

(2) أبو بكر الخلال، **الأمر بالمعروف**، ص 96.

خاصة. ولكن من الممكن أن الحنابلة الأوائل ربطوا حماية الذنب بالسكنى وقدموا حصانة فقط إذا كان سوء السلوك ممارساً داخل مبنى سكني مشروع. وكانوا يحمون سوء السلوك شبه - الظاهر، وفي هذا الرأي، ليس لأنه يستحق الحصانة لذاته ولكن لأنهم لاحظوا أن بعض الذنوب، بطبيعتها، لا يمكن أن تحتوى كلياً داخل إطار المنزل. وصوت الموسيقى، على سبيل المثال، يغلب أن تنساب عبر الجدران حتى لو كان المذنب حذراً. لذا فإن الحنابلة، في هذه الحالة، مددوا الحماية إلى المباني والفضاء المجاور مباشرة للمنزل وفي هذا السياق اعتبروا محيط ذلك المنزل جزءاً لا يتجزأ منه.

باستثناء الحنابلة، اعتبر معظم الفقهاء بوضوح أن القانون يعترف بشيء ما باعتباره خاص ومن ثم يستحق الحماية عندما يكون هذا الأمر داخل إطار المنزل المأهول/ المملوك. ولو أنهم اعتبروا سلوك المؤمن اللاأخلاقي يستحق الحصانة بشكل مستقل عن المكان الذي يقع فيه السلوك (أو على الأقل، عندما لا يكون ظاهر تماماً لناس آخرين في هذا الفضاء)[1]. ويدور المجال الأولي لعدم الاتفاق بين المذاهب حول السؤال حول عندما يتوقف سوء السلوك من أن يكون

---

(1) قد يكون أن العلماء لم يتسامحوا مع سوء السلوك الظاهر المعلن للجمهور لأنهم فهموا مثل سوء السلوك هذا على أنه يشكل خطراً على النظام العام والأخلاق ومع ذلك، لا ينبغي على العلماء أن يسيِّجوا حمايتهم إن كان هناك سلوك لاأخلاقي حصل في أرضية عامة علنية، على شرط أنه كان غير ظاهر. فالحقيقة هي أن العلماء لا يأخذون في اعتبارهم مثل هذه الحالة. وفي المقابل، منح العلماء الكلاسيكيون المتأخرون حماية لسوء السلوك الذي يحصل في المجال العام على شرط أن يكون ضمنياً.

محتوى داخل المنزل ويصبح عاماً وموضوعاً لتدخل خارجي (من طرف الدولة أو بعض الأتقياء). انقسم الفقهاء بحدة حول هذه النقطة. فبينما سمح الأحناف الأوائل (المبكرين) باقتحام المنزل مع ظهور أي شيء علني في سوء سلوك داخل المنزل، جعل الحنابلة مسألة الاقتحام متوقفة على قدرة من كان عابراً أن يربط الدليل المجرّم إلى منزل معين دون القيام بأي شكل من أشكال التنصت، حتى ولا محاولة بسيطة لتتبع صوت الموسيقى أو رائحة الخمر. وحتى هذا، مطلوب من الشاهد أن يوبخ المذنب وهو واقف خارج مكان السكنى قبل استخدام أساليب أكثر قوة في فرض القانون. وبحسب المالكية، الجنحة المرتكبة بشكل سري داخل المنزل تغطى حتى ولو شهد بها شاهدان عدلان. وما عدا المنزل المشهور بأنه يأوي سكاناً ذوي سلوك لا أخلاقي هم الذين يمكن أن يكون عرضة للاقتحام لأنه في مثل هذا المكان لم يعد سوء السلوك مخفياً عن العين العامة.

وتقترح مجموعة أخرى من النقاشات المالكية أنه في الفكر الإسلامي المبكر كانت الخصوصية دالة على الملكية[1]. فيرى مطرف، على سبيل المثال، أنه لو سقط جدار فاصل بين حوشين، وكانت ملكية الحوش تعود إلى طرف، فإن الطرف الثاني لا يمكنه إجبار المالك أن يعيد بناءه حتى لو أن غيابه يعرض بيته لجدار المالك. ويقول مطرف إن الجار العاري ينبغي أن يُنصح: «استر

---

(1) يستدعي هذا الجدل ترتيبات مشابهة في رسالة باباتيرا في المشتاه وفي كلٍّ من التلمود الفلسطيني والبابلي.

نفسك»[1]، لكن مع ذلك إذا كان الطرفان يملكان الجدار[2]، «فإن كل الفقهاء يتفقون أن أحد الطرفين يجبر الآخر على إعادة بناء الجدار» كما قال الصباغ (ت 224/ 838)[3]. وعندما يملك الطرفان الجدار بشكل مشترك، فإن مكانة أحد الجيران بأنه مالك - مشارك يعطيه الحق القانوني في رغبته أن يستر نفسه. وإذا كان المالك غائباً لمثل هذه الملكية فإن ادعاء الخصوصية غير ذي أهمية قانونياً.

ويعزو رأي أقلية لعبد الملك بن مجشون (ت 214/ 829) إعطاء الأولوية لأمر الخصوصية على اعتبارات الملكية. ويسمح للجار أن

---

(1) ابن أبي زيد، **النوادر**، المجلد 11، ص ص 96-97. ويتطلب مطرف من المالك أن يبني الجدار فقط إذا كان الطرف الآخر لا يملك نقوداً كافية أن يغطي أو يحجب نفسه (على سبيل المثال، عن طريق وضع سور أو ستارة حول فنائه الخاص) وعلى شرط أن يستطيع أن يبرهن على أن غياب مثل هذا السور سيعرض عورة أفراد أسرته لجاره (المرجع السابق). وبحسب يحيى بن يحيى (وهو أندلسي ت 234/ 848) يرى ابن القاسم أن المالك مسؤول عن إعادة بناء الجدار فقط إن كان يملك الوسائل للقيام بذلك، انظر ابن الرامي (عاش في القرن السابع/ الثالث عشر)، **أحكام البنيان**، تونس، مركز النشر الجامعي، 1999، ص 47.

(2) لم يتضح في النص إذا كان شريك المالك يجب أن يكون له سهم مساو أم ببساطة أي سهم في الحائط، من أجل أن يكسب الحق في إجبار شريكه أن يعيد بناء الحائط.

(3) ابن أبي زيد، **النوادر**، المجلد 11، ص ص 96-97. انظر أبو القاسم بن الجلاب البصري (ت 378/ 988)، **التفريع**، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1987، المجلد 2، ص 293، حيث يدعي ابن الجلاب أن بعض العلماء لا يتطلبون حتى شريكاً لإعادة بناء الحائط، ولا يحدد الجلاب العلماء الذين يدعي أنهم يدعمون وجهة نظره.

يجبر جاره المالك إعادة بناء السور[1].

ويجعل فقهاء المالكية الخصوصية متوقفة على مجموعة أخرى من حقوق العقار. فيوضح مالك، على سبيل المثال، أن الجار «ب» لا يمكنه أن يطلب من الجار «أ» أن يغلق باباً يمكن للجار «أ» أن يرى منزل «ب» إذا كان الباب قد تم بناؤه قبل بناء منزل «ب»[2].

في حالة مختلفة، يرى ابن مجشون أنه «إذا كان لشخص غرفة في منزل يمكنه أن يرى منزل جاره، فإنه يجب أن لا يحرم من استخدامها، على شرط أن الغرفة والنافذة موجودة قبل أن يكون هناك منزل جاره». بدلاً من ذلك، فإن الجار المشتكي، عند ابن ماجشون، ينبغي أن يخبر بأن يسترعلى نفسه إذا لم يرغب أن يُرى[3]. والعامل

(1) يعزى الرأي نفسه لابن مجشون وسحنون في كتاب ابن الرامي، **أحكام البنيان**، ص 47. ويشرح ابن الرامي أن مالك السور لا يجب أن يُسمح له أن يؤذي جاره، الذي بنى منزله عارفاً أنه كان محمياً بهذا السور. علينا أن نلاحظ أنه عندما يطلب الطرف المشتكي فإنه لا يطلب مصاريف إضافية أو يطالب بمحاذر غير معقولة أو غير منطقية من الطرف الآخر، ويمنح العلماء، دون استثناء تقريباً، الحق للطرف المشتكي. فعلى سبيل المثال، عندما يملك شخصياً شجرة التي من أعلاها يمكن رؤية منزل جاره، نجد أن مطرف وابن مجشون والصباغ على عكس عيسى بن دينار يطالبون بأن على مالك الشجرة أن يبلغ الجار قبل تسلقه الشجرة بذلك (المرجع السابق، ص 227).

(2) سحنون (ت 240/ 853 وهو قيرواني)، **المدونة الكبرى**، بيروت: المكتبة العصرية، 1999، المجلد 5، ص 1670.

(3) انظر ابن الرامي، **أحكام البنيان**، ص 66، وهناك أمثلة أخرى من هذا النوع الذي قد يكون موجوداً في المصادر المالكية المبكرة. فعلى سبيل المثال، **في** منع شخص عن إقامة باب جديد يواجه فناء جاره، أقام ابن القاسم **حجته على** طلب مالك «لا تأتي إلى القيام بأي تغير في الحال كما هو (**يحدث**) **مما قد** يتسبب في إلحاق ضرر بجاره، حتى لو ابتدع **شخص تغيير في ممتلكاته** ←

الحاسم هنا، هو أن الحق في الاستخدام لمن سبق الآخر. فإذا كان حق الباحث عن الخصوصية في الاستخدام أقوى من جاره، أي أن المنزل الذي يسكنه كان قائماً قبل أن يبني جاره الباب الجديد أو أضاف الغرفة الجديدة، فإن القانون سيدعم ادعاءه أو طلبه وذلك بتمكينه أن يمنع ساكن الغرفة من القدرة على استخدام الغرفة حتى يقيم ستارة أمامها حتى يمنع رؤيته لمنزل جاره[1]. بعبارة أخرى، الساكن المشتكي، في هذه الحالة، يمكن أن يحدد حق استخدام جاره للغرفة حتى يزيل الجار الضرر.

وعليه فإن المفسرون والفقهاء الذين عاشوا خلال القرنين الأولين للإسلام وضعوا جواباً لدعاوى الخصوصية متوقفة على انتهاك حقوق

= الخاصة» (سحنون، **المدونة**، المجلد 5، ص 167) انظر أيضاً ابن الجلاب، **التفريع**، المجلد 2، ص 292: «مسموحاً له أن يزود بيته بمزيد من الضوء» وهناك مثال آخر نجده عند ابن حبيب (ت 238/ 845) الذي روى أن سحنون تبنى الموقف نفسه وحرّم أن يبني شخص ما نافذة جديدة صغيرة في غرفته قد تجعل من الممكن له أن يرى ما بداخل منزل جاره (ابن أبي زيد، **النوادر**، المجلد 11، ص 38).

(1) ويسمح القانون للشخص أن يقيم نافذة جديدة فقط إن تمكن من البرهنة على أنها مصممة للسماح بدخول ضوء أكثر إلى منزله ولا توجد طريقة يمكن أن تستخدم لرؤية ما بداخل منزل جاره (ابن أبي زيد، **النوادر**، المجلد 11، ص 42)، انظر ابن رشد، **البيان والتحصيل**، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1984، المجلد 9، ص ص 299–300 حيث قال ابن رشد بأنه حرّم على الشخص أن يقيم باباً في غرفة تم بناؤها مجدداً يمكنه منها أن ينظر إلى منزل جاره. وإذا كان استخدام الباب يسهل النظر إلى منزل جاره، فإن مثل هذا الاستخدام محرم وإذاً، مع ذلك، لا يسمح بتسهيل النظر إلى منزل جاره، فإنه يُسمح للمالك أن يستخدم الباب ويطلب من الجار أن يخفي نفسه.

الآخرين العقارية. فادعاء أحدهم بأن خصوصيته قد انتُهكت يحظى باهتمام قانوني فقط إذا كان ذلك الشخص يستطيع أن يبرهن على حقوقه العقارية (أي حقوقه في الاستخدام والملكية) قد انتهكت، وأي محاولة لمنع الناس من اقتحام خصوصية شؤون الآخر غير معترف بها قانونياً إذاً، عن طريق الوصول إلى هذه الأمور، فإن هؤلاء الناس لم ينتهكوا أي من الحقوق العقارية (على سبيل المثال النظر إلى داخل منزل شخص عندما يكون واقفاً في عقار أو مرفق عام أو أنهم يملكون حق أعلى للاستخدام، نقصد، نافذة يمكنهم منها رؤية منزل الجار كانت قد بنيت قبل أن يبني الجار منزله).

2. الأشياء التي داخل المنزل وتستحق الحماية: تطور في مفهوم الخصوصية:

معظم المفسرين الكلاسيكيين المتأخرين من القرن الثالث/ التاسع فما بعد، الذين يتبعون خطوات بعض مشاهير علماء القرن الأول/ السابع والقرن الثاني/ الثامن، يرون أن بعض المواقع محمية ضد الفضول بسبب مزاياها وليس بسبب أنها محمية بالسكنى الشرعية أو أي حقوق عقارية أخرى.

وأول إشارة لمثل هذا الموقف تظهر في الطريقة التي يفسر بها هؤلاء المفسرون الوصايا القرآنية التي تحرم الدخول في المساكن الخاصة لكن تسمح بالمرور الحر إلى ﴿تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ مَسْكُونَةٍ فِيهَا مَتَاعٌ لَّكُمْ﴾ (24: 29). وهناك آراء عديدة حول الطبيعة الخاصة للأماكن التي يسمح فيها بالدخول. وبحسب ابن الحنفية (مدني ت 73/ 692 أو 82/ 701) تشير الآية إلى الخانات أو الفنادق الموجودة

على الطرق[1]، أو بحسب وجهة نظر أخرى تعزى له، إلى المساكن في مكة[2] ويرى إبراهيم النخعي (كوفي ت 96/ 715) أن القرآن يشير

---

(1) الطبري، **جامع البيان**، المجلد 9، ص 300. ويعزى الرأي نفسه لقتادة (الواسطي ت 117/ 735) في كتاب ابن قتيبة (ت 276/ 889)، **تفسير غريب القرآن**، القاهرة: دار إحياء الكتب، 1958، ص 303؛ الماوردي، **النكات**، المجلد 3، ص 8087 والنحّاس، **معاني القرآن الكريم**، مكة: جامعة أم القرى، 1988، المجلد 4، ص .519 أبو حيّان (في البداية كان مالكياً ثم شافعياً، ت 757/ 1344)، **البحر المحيط في تفسير القرآن**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1993، المجلد 6، ص 411. ويعزى لسفيان الثوري (كوفي ت 161/ 777) في **تفسير الأخير**، ص 184، انظر أيضاً عبد الرزاق الصنعاني (يمني ت 211/ 827)، **تفسير القرآن**، الرياض: مكتبة الرشد، 1989، المجلد 2، ص 56 حيث عبر الصنعاني عن الفكرة نفسها. ويورد السمرقندي الرأينفسه لكنه لا يعزوه لأحد (تفسير، المجلد 2، ص 436).

(2)) الطبري، **جامع البيان**، المجلد 9، ص 301؛ انظر مقاتل بن سليمان (بلخي كوفي 150/ 767)، **تفسير**، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1979، المجلد 3، ص 195. ويذكر مقاتل حديثاً يؤكد على المنازل غير المأهولة فقط في مكة لا تتطلب إذناً في دخولها. انظر ابن الجوزي (ت 597/ 1201 وهو حنبلي)، **زاد المسير في علم التفسير**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1994، المجلد 5، ص 376 الذي يعزو وجهة النظر نفسها لابن الحنفية. انظر أيضاً ابن أبي حاتم الذي عزاها إلى سعيد بن جبير (ت 95/ 714)، **تفسير**، المجلد 8، ص 2568. وبحسب أبو حيان فإن وجهة النظر المذكورة أعلاه بخصوص الدخول الحر للمنازل المكية لا يمكن أن يُقبل ما لم تدعي أن منازل مكة بدون ملاّك ولهذا فإنها شراكة لكل المسلمين. وإذا كان من الممكن تبني مثل وجهة النظر هذه، كما يؤكد، لأن مكة كانت تشغل بالقوة (التوطن) وهي لهذا تخص قانونياً كل المسلمين. لهذا، المسلمون بوصفهم ملاك شركاء لهذه الأماكن، معفون من الحصول على إذن قبل الدخول لها (**البحر المحيط**، المجلد 6، ص 411)، وفهم بعض المفسرين الآية (25) من سورة الحج حول هذا الموضوع بخصوص مكة برمتها.

إلى المتاجر في الأسواق، وهو رأي يشارك فيه معظم المفسرين بعد القرن الثالث/ التاسع[1]. ويفهم مجاهد (مكي ت 102/ 721) هذه الأماكن على أنها منازل حيث يخزن المسافرون بضائعهم وأسرجتهم (أي مثل الفنادق والخانات) والتي لهم إذن عام بالدخول[2]. ويذكر فخر الدين الرازي (شافعي ت 606/ 1210) الحمامات العامة بوصفها أماكن يسمح بحرية الدخول فيها للجمهور[3]. ويختتم البيضاوي

---

(1) انظر حديثاً في كتاب الجصاص **أحكام القرآن**، المجلد 3، ص 314، واعتاد ابن عمر أن يطلب الإذن قبل دخول المتاجر في السوق. لكن يصر الجصاص على أن هذا ما كان مؤشراً على أن دخول المتاجر يتطلب إذناً. وإنما كان عوضاً عن ذلك تدبير احتياطي كان يفرضه ابن عمر على نفسه. لهذا فإن الدخول الحر إلى هذه الأماكن يعطيه [القانون] لكل الناس. وبالنسبة إلى وجهة النظر نفسها انظر ابن أبي حاتم، **تفسير**، المجلد 8، ص 2569 والزمخشري، **الكشاف**، المجلد 3، ص 228 والبغوي، **معالم التنزيل**، ص 32.

(2) الطبري، **جامع البيان**، المجلد 9، ص 300. وللاطلاع على وجهة نظر مشابهة منسوبة لمجاهد، انظر الماوردي، **النكات**، المجلد 3، ص 88 وأبو حيان، **البحر المحيط**، المجلد 6، ص 411 وعبدالرزاق، **تفسير**، المجلد 2، ص 433. ولقب عن فكرة مشابهة زيد الديلمي، **البرهان في تفسير القرآن** (مخطوطة الصفحة 137 أ).

(3) فخر الدين الرازي، **التفسير الكبير**، المجلد 23، ص 200 انظر أيضاً الطبري، جامع البيان، المجلد 9، ص 301 حيث يعزو الطبري لعطاء وجهة نظر بحسبها الأماكن المعنية هي الحمامات. ويعزى هذا الرأي لعطاء أيضاً البغوي في **معالم التنزيل**، المجلد 6، ص 32، ابن أبي حاتم، **تفسير**، **المجلد 8**، ص 257 والماوردي، **النكات**، المجلد 3، ص 88 وأبو حيان، **البحر المحيط**، المجلد 6، ص 411. والسياق الذي ذكر فيه رأي **عطاء يجعله** صحيحاً كما لو أنه كان في باله مكاناً مهجوراً يدخل **فيه** الناس **ليريحوا** أنفسهم، على سبيل المثال خرائب على جانب طريق **عوضاً عن أن تكون** —

(شافعي ت 110/1310) أن الرباط أي مكان تجمع المتصوفة أو الفقراء والمواقع العسكرية[1] هي من بين تلك الأماكن التي يسمح بحرية للجمهور الدخول فيها[2].

تشير الأمثلة التي يقدمها هؤلاء العلماء عن المباني التي لا تتطلب إذناً مسبقاً للدخول أنه في رأيهم أن السبب الذي من أجله يمنع به القرآن دخول المساكن المأهولة، من ناحية، ويسمح بالدخول الحر للمرافق التي تخدم الجمهور، من ناحية أخرى، ليس مجرد حقيقة أن المنازل مملوكة ومأهولة شرعيا[3]، فالمتاجر والخانات أو أي مرفق آخر يخدم الجمهور هي أيضاً مأهولة/ مملوكة شرعياً[4]. ومن ثم فإذا قدم المفسرون الحماية فقط لبعض أنواع العقار المأهول والمملوك شرعاً، فإن هذه الحماية يجب أن تكون دالة لبعض خصائص المنزل غير حقيقة أنه مسكون شرعياً، التي يعتبرها هؤلاء المفسرون تميز هذه

= حماماً عاماً لا يظهر أنه من المحتمل أن يكون موجوداً في هذه الفترة المبكرة.

(1) مفردة «رباط» تحمل معاني مختلفة، اعتماداً على السياق الاجتماعي والتاريخي الذي تأتي فيه. للاطلاع على دراسة شاملة لهذه المفردة انظر موسوعة الإسلام الجديدة مادة «رباط» (تحريران. رباط) انظر أيضاً مقالة:

Paulo Martaes, "The Almoravids: Some Questions Concerning the Character of the Movement during the Period of Closest Contact with Western Sudan" in *Bulletin de L'Institut Francais d'Afrique Noire*, (Dakar, Senegal, 1967), pp. 809-17.

(2) البغوي، **أنوار التنزيل**، اسطنبول، 1911، ص 467 والرباط أيضاً بذكره ابن الملقن، **تفسير غريب القرآن**، بيروت: عالم الكتب، 1987، ص 272.

(3) قابل وجهة النظر هذه بوجهة النظر التي كان يقول بها معلقون مفكرون.

(4) إن كان بالفعل السكان الحقيقيون كان اهتمامهم الأساس تركيز نقاشهم على قضية الإذن.

المنازل. وفي الواقع، بحسب بعض المفسرين، تحصل المساكن حصانة يسبب الطبيعة الحساسة لمحتوياتها أو ما بداخلها. فهي محمية كما يشير الزمخشري لأن الناس يضعون فيها الأشياء التي يرغبون أن تستر عن الآخرين[1].

ويناقش المفسرون الكلاسيكيون المتأخرون معنى الكلمة القرآنية «الاستئناس» في الآية: ﴿لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّىٰ تَسْتَأْنِسُوا﴾ (24/ 27) بطريقة مختلفة تماماً عن تلك التي ناقش بها العلماء الأوائل. فهم يرون أن بعض الوحدات العقارية الخاصة تستحق الحماية في حد ذاتها، مضيفين أن تلك الوحدات يجب أن تحمى حتى إذا وجدت خارج مسكن الفرد. فهذا سعيد بن جبير (كوفي ت 95/ 714) يشرح، على عكس معظم معاصريه الذين يعتبرون الاستئناس عبارة عن تصرف أو فعل (مباشر أو غير مباشر) للإذن بالدخول، بأن مصطلح «استئناس» هو فعل قبل الاستئذان[2]. ويشرح قتادة (بصري ت 117/ 735) أن هدفه هو تحذير السكان بحضور زائر حتى يمارسون الحذر في سلوكهم (فيأخذون حذرهم)[3]. ويظهر أن في عقول هؤلاء

---

(1) الزمخشري، **الكشاف**، المجلد 3، ص 228. وانظر البيضاوي، **أنوار التنزيل**، ص 466. ويظهر أن البيضاوي قد أخذ فكرته من الزمخشري (فإن المعنى من الدخول ليس على الإفراط فقال بالأول ما يخفي على الناس عادة)، ووصفه يكاد يكون نقلاً حرفياً عن الزمخشري.

(2) ابن أبي حاتم، **تفسير**، المجلد 8، ص 2567.

(3) المرجع السابق، المجلد 8، ص 2566، «التحية الأولى للمقيمين حتى يسمعوا الزوار، والتحية الثانية للمقيمين حتى يكونوا على حذر (فليأخذوا حذرهم) والتحية الثالثة حتى ما يرحبوا بالزائر أو لا يقبلوا باستقباله»، ويلمح مقاتل بن سليمان إلى التحذير ولكن دون توضيح إضافي (**تفسير**، المجلد 3، ص 195).

العلماء أن الإعلان الأولي هو احتياط مأخوذ من طرف الزائر ليتمكن السكان من حماية مجالهم الخاص، لكن مع ذلك يبقى السؤال لماذا سيحتاج السكان إنذاراً إضافياً فوق وبالاضافة إلى الطلب بالدخول. وماذا يجنون من الإعلان الأولي الذي لم يجنونه من الطلب الرسمي بالدخول؟ لسوء الحظ قبل القرن الخامس/ الحادي عشر، لم يُطرِ المفسرون فكرة الإنذار المسبق كثيراً.

وأول عالم وسّع هدف الإنذار الإضافي كان ابن عطية (مالكي ت 546/ 1146). فهو يصف الإجراءات الضرورية التي يجب أن يتخذها الزائر عندما يقترب من منزل ما، فينصح ابن عطية الزائر أن يتقدم نحو المنزل، «وهو يكح ويبذل جهداً أن يتأنى ويأخذ الحذر الضروري»[1]. وهذا الحذر الإضافي لا يمكن تفسيره في سياق مفهوم المفسرين الأوائل للمجال الخاص. فإذا كانت الأمور الخاصة محاطة قانونياً بحدود فيزيقية للمسكن المأهول شرعياً، فكيف يتسنى لزائر لمجرد اقترابه من الجزء الخارجي للمنزل ينتهك هذه الأمور الخاصة؟ يشير الاهتمام الذي عبر عنه ابن عطية بأن هناك أموراً خاصة، لكنه يشك أنها تنتشر إلى ما هو أبعد من الحدود الفيزيقية للمنزل. فبالرغم من إمكانية الوصول إليها من خارج الحدود الفيزيقية للبيت، فإنه يرى أنها يجب مع ذلك أن تحمى. وقد تشمل بعض الأمثلة ناساً منهمكين في أحاديث، صوتها قد يسمع خارج المنزل ويصل إلى آذان أشخاص ليسوا مخولين لسماعها. ويسرح ابن عطية أن هذه الإجراءات الأمنية صممت لمنع الزائر من «سماع الشؤون الداخلية للمنزل (يعلم أمر البيت الذي يريد

---

(1) ابن عطية، **المحرر**، المجلد 4، ص 175.

دخوله) دون موافقة (إذن) صاحبه»[1]. لذا يجب على الزائر أن يتحرك ببطء ويتأكد أن لا يعرض نفسه لهذه المعلومات المحمية[2].

ويرشد الثعالبي (ت 873/ 1468) نقلاً عن ابن عطية، الزائر بأن «يقترب من المنزل بطريقة تجعل الساكن يلاحظه»[3]. ويقترح أيضاً وسيلة عملية قد يتجنب الزائر عن طريقها سماع المحادثات الأهلية الخاصة. فعلى سبيل المثال، إذا ما حذر زائر السكان عند وصوله قبيل اللحظة التي يستطيع فيها سماع ما يجري من محادثة، عندها يستطيع السكان أن يمنعوا وقوع هذا النوع من التطفل. وبإمكان الزائر تحقيق ذلك، كما يشرح الثعالبي، عن طريق «الكحة أو إطلاق صوت عال بدرجة كافية، أو من الممكن، عن طريق اختيار طريقة تجعله مرئياً بشكل واضح من طرف السكان» عند دخوله بيتهم. وعندما يلاحظونه، بإمكانهم حفظ أصواتهم أو إنهاء أحاديثهم حتى يمنعوا الزائر من معرفة أمورهم الخاصة.

لاحظ أن بعض العلماء يفهم «الاستئناس» على أنه تعليم الزائر كيف يعرف إن كان هناك شخص ما في البيت يمكنه أن يحصل على

---

(1) المرجع السابق، المجلد 4، ص 175.

(2) لاحظ أن ابن عطية يقدم فكرة الخصوصية المعلومة وهو موضوع خطط لمعالجته في مقالة مستقبلية.

(3) الثعالبي، **الجواهر الحسان في تفسير القرآن**، الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1985، المجلد 3، ص 178. وبخصوص حاجة الزائر أن يلاحظ من طرف السكان، للاطلاع على المزيد انظر الخازن البغدادي (وهو شافعي ت 741/ 1341)، **لباب التأويل في معالج التنزيل**، بيروت: الدار المصرية، 1987، المجلد 2، ص 865 والجصاص، **أحكام**، المجلد 3، ص 310 والطبري، **جامع البيان**، المجلد 9، ص 208.

الإذن منه، وأن يعرف ما إذا أعطى الإذن بالدخول أم لا، بدلاً من إنذار السكان بوجوده أو حضوره. يتوافق هذا الرأي بوضوح مع الرأي الذي يؤكد على وظيفة «الإنذار» في مصطلح «الاستئناس». فالشخص يرسل إنذاراً عن طريق إصدار صوت، ذلك الصوت بالتالي، يولّد إجابة من طرف السكان على أنهم موجودون وأنهم لاحظوا الزائر(1).

وينعكس في هذه المناقشات رأي يتميز عن الرأي الذي كان سائداً بين العلماء الأوائل الكلاسيكيين في ما يتعلق بماذا ينبغي أن يُعتبر خصوصاً ومن ثم يُحمى. وهنا يعالج العلماء أمور الناس بوصفها تستحق الحماية مستقلة عن المنزل المأهول شرعياً الموجودون داخله. وفي الحقيقة تشير نقاشاتهم أن ما يؤكد على حصانة المنزل في المقام الأول، في سياق الخصوصية، تلك الأمور الخاصة التي يفضل الناس سترها وإخفاءها(2). ورغم أن هذا الفهم أو الاستيعاب للأمور بوصفها

---

(1) بخصوص هذه الآراء انظر البغوي، **معالم التنزيل**، المجلد 6، ص 32 والبيضاوي، **أنوار التنزيل**، ص 466: «يحمل الاستئناس معنى الاستعلام. والشخص الذي يقوم بالاستئناس يجب أن يقرر ما إذا كان أم لا يسمح الساكن بدخوله. والاستئناس هو مقابل الاستيحاش (أي الدخول المفاجئ)». انظر أيضاً الزمخشري، **الكشاف**، المجلد 3، ص 226 والنحّاس (حنفي ت 338/ 950)، **معاني القرآن الكريم**، مكة: جامعة أم القرى، 1988، المجلد 4، ص 518. فخر الدين الرازي، **التفسير الكبير**، المجلد 23، ص ص 126-127. عمر بن أبي حسن بن الملقن (شافعي ت 804/ 1401)، **تفسير غريب القرآن**، بيروت: عالم الكتب، 1987، ص 272 والخازن البغدادي، **لباب**، المجلد 2، ص 865. السمرقندي، **تفسير**، المجلد 2، ص 435 والنسفي (حنفي ت 701/ 1301)، **مدارك التنزيل وحقائق التأويل**، بيروت: دار النفائس، 1996، المجلد 3، ص 207.

(2) طور العلماء المسلمون مع نهاية الفترة الكلاسيكية المبكرة مفهوم دقيق =

«خاصة» هو بشكل أساسي ظاهرة من ظواهر القرن الثالث/ التاسع فما بعد أو إن كان قد تبناها بعض المفسرين الأوائل من القرن الثاني/ الثامن، بل وحتى من قلة من علماء القرن الأول/ السابع[1]. وعلى ما يظهر، إذاً، لهذا المفهوم جذوره في القرن الثاني/ الثامن، لكنه تطور فقط بعد ذلك.

لا يقدم دائماً فقهاء أواخر القرن الثالث/ التاسع وأوائل القرن الرابع/ العاشر فهماً موحداً يجعل ادعاء ما بأنه خصوصية مشروعة قانونياً ومن ثم تستحق الحماية القرآنية. في الواقع العلماء الذين ينتمون للمذهب نفسه يقدمون أحياناً أراء متعارضة. ونظراً إلى أن كل مذهب يقدم فقط دليلاً محدوداً في هذه الفترة له صلة بنقاشنا، فإنني سأدع القضية تملي نقاشي وأحتفظ بملاحظاتي عن خصوصية موقف

= للخصوصية، ما يشبهه كان قد تبينه في أميركا فقط بعد نشر مقالة صموئيل وارن ولويس برانديس المهم في عام 1890 والتي قد جاء فيها الادعاء الجديد آنذاك حول أن الحق في الخصوصية متميز مفاهيمياً عن الحريات الأخرى، وبالذات الحق في الملكية الخاصة. قبل ذلك، كانت حماية الخصوصية في الولايات المتحدة مشروطة بالملكية أو بحسب حقوق نابعة من السكنى وكانت محدودة بخصوصية مادية (نقصد ما أسميته «السكنى القائمة على الخصوصية») انظر:

Samuel D. Warren and Louis D. Brandeis, "The Right to Privacy: The Implicit Made Explicit" in *Philosophical Dimensions of Privacy*, ed. Ferdinand Schoeman (Cambridge, 1984); Stefano Scoglio, *Transforming Privacy* (Westport, 1998) and Amitai Etzioni, *The Limits of Privacy* (New York, 1999), p. 189.

(1) اطلع على النقاش على صفحة 304 وما بعدها:

"Entities within the House that Merit Protection".

للاطلاع على وجهات نظر ابن الحنفية وإبراهيم النخعي.

كل مذهب على حدة لملاحظاتي الختامية في هذا القسم.

وأبدأ بتلك النقاشات التي يعرض فيها العلماء إجماعاً في فهمهم للخصوصية. وهناك سياق مثير يكون فيه مثل هذا الفهم من الواضح يناسب العلاجات المتاحة لشخص ما منزله قد اقتحم. ويسمح أبو يعلى (حنبلي ت 458/ 1066) لسكان المنزل أن يخرقوا عين الغريب الذي يدخل المنزل [لكن فقط؟] لو أن هذا الغريب «نظر لزوجة صاحب المنزل أو أحد عوراته»[1]. ففي مثل هذه الحالة، فإنه لن يكون مسؤولاً عن فقدان المتطفل بصره[2]. ويحرم ابن قدامة (حنبلي

(1) وكلمة «عورة» لمفردة قانونية لها معنيان. فهي تشير بشكل أساس لتلك الأجزاء من الجسد التي يجب على المؤمن أن يخفيها عن الآخرين. وفي مناقشة سؤال الشر الفيزيقي (عادة في الفصول التي تعالج موضوع الصلاة أو الزواج) فإن الفقهاء، لاعتمادهم على القرآن، طوروا قانون لباس مختلف للأحرار من الرجال والنساء والعبيد الذكور والإناث وللمؤمنين ممن لم يبلغوا مرحلة البلوغ. ومحاذير اللباس لكل واحد من هذه المجموعات متغيرة. فالحرة، على سبيل المثال، يجب أن تغطي بطنها عن ليس بمحرم عليها (أي شخص ليس بإمكانه أن يتزوجها بسبب وجود علاقة دم معه ولكنه مسموحاً لها أن تعرض جسدها، بحسب بعض العلماء، عن حضور محارم لها. لهذا فإن بطنها تسمى «عورة» عندما يكون هناك أجانب، لكن الأمر يختلف في حالة المحارم.
بالإضافة إلى هذا التعريف القانوني «للعورة» في سياق الشر الفيزيقي، استخدم العلماء هذه المفردة، بشكل عام، وان كان إلى حدّ أقل، بخصوص التباس الذين يرغبون في الابتعاد عن الرؤية العامة العلنية. ونظراً إلى أن «للعورة» معنيان فإنه فقط ما يحدد معناهما الدقيق هو السياق ففي بعض السياقات، مع ذلك، تكون المفردة غامضة.

(2) أبو يعلى بن الفرا (ت 458/ 1066)، **الجامع الصغير في الفقه**، الرياض: دار أطلس، 2000، ص 302.

ت 620/ 1126) أن يهجم السكان لعابر أعمى دخل منزلهم لأن «وجهه يشبه قفا الآخرين» أي أنه لا يرى ما بداخل المنزل[1]. وهذا يقترح أن ابن قدامة يحمي الرجل الأعمى تحديداً لأنه لا يرى ما بداخل المنزل[2]. ويدافع الماوردي (شافعي ت 450/ 1058) الناظر «سواء كان «بص» الناظر إلى الداخل، لغياب عورة الناس (لارتفاع العورة)»[3].

وتشير هذه الأمثلة أن ما يجعل لشخص ما الحق في الدفاع عن مجاله الخاص ليس مجرد الاقتحام الفيزيقي إلى عقار مأهول شرعياً وإنما حقيقة أن المقتحم نظر إلى محتوى (متاع) خاص يعتبره السكان حساساً. ورغم أن العلماء يختلفون حول ما هو المتاع الذي يعتبر

---

(1) ابن قدامة (ت 620/ 1223 دمشقي)، **المغني**، القاهرة: هجر للطباعة والنشر، 1992، المجلد 12، ص 540.

(2) يقترح ابن قدامة في مكان آخر أن ما يُحمى هو محتوى المنزل وليس المنزل نفسه. وعند مقارنة المخترق للرائي، يشرح ابن قدامة أن سلوك الرائي يتطلب إلحاق ضرر أشد نظراً لأنه غير ملاحظ من القاطنين (السكان) وهم بذلك لا يستطيعوا أن يخفوا عن تلك المحتويات من المنزل التي يعتبرونها حساسة (**المغني**، المجلد 12، ص 539).

(3) الماوردي (ت 450/ 1058)، **الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي**، بيروت: دار الفكر، 1994، المجلد 17، ص 378. ويعبر الشيرازي عن الآراء نفسها بخصوص المتدخل الأعمى. انظر أبو إسحاق إبراهيم الشيرازي (ت 476/ 1083)، **المتهرب في فقه الشافعي**، بيروت: دار الكلام، 1992، المجلد 5، ص 221. السرخسي هو الفقيه الوحيد الذي وجدته الذي يشرح الإذن في نظر الرائي مجازياً. ففي رأيه القانون يقصد أن المقيمين ينبغي أن يمنعوا رؤيته ويحولون دونها عن طريق استخدام حاجز ما في مسار رؤيته (**المبسوط**، القاهرة: مطبعة السعادة، 1906، المجلد 24، ص 31) أما العلماء الآخرون فإنهم يأخذون هذا الإذن حرفياً.

«حساساً»، فإنهم يتفقون أن هذه هي القضية التي تعتمد عليها الحماية. فبينما يحدد أبو يعلى علماء آخرون[1] النساء والعورة على أنها المحتويات الحساسة في المنزل، نجد أن الرافعي (شافعي ت 123/ 1226) يشمل «أشياء أخرى في المنزل تشبه العورات ولا يسمح لأحد أن يطلع عليها»[2]. ويضيف الكاساني أشياء يختارها الشخص لحفظ أمواله[3]. وهكذا فإن «الأمور الحساسة» بالنسبة إلى العلماء المسلمين ليست فقط النساء ولكن عموماً الأشياء والحاجات التي يحاول الناس إبقاءها بعيداً عن أعين الناس أو معرفتهم[4].

---

(1) بعض هؤلاء العلماء يجعلون العري من بين «محتويات محمية» أخرى. انظر أبو يعلى، **الجامع الصغير**، ص 302 وابن قدامة، **المغني**، المجلد 7، ص 53 وابن قدامة، **الكافي في فقه الإمام أحمد** (ت 373/ 983)، بيروت، **بستان العارفين**، القاهرة: دار المنار، 1995، ص ص 256-257. وأبو بكر بن مسعود الكاساني (ت 587/ 1101)، **بدائع الصنائع**، القاهرة: زكريا على يوسف، 1968، المجلد 6، ص 2963 والماوردي، **الحاوي**، المجلد 12، ص 375 وعبد الرحمن بن نصر الشيرازي (ت 589/ 1193)، **نهاية الرتبة في طلب الحسبة**، القاهرة: مطبعة لجنة التأليف، 1946، ص 24.

(2) أبو القاسم عبدالكريم الرفاعي (ت 623/ 1226)، **العزيز شرح الوجيز**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1997، المجلد 11، ص 324 ويورد الرفاعي رأي معارض، لكنه لا يأخذ موقفاً. بالإضافة، يذكر الرفاعي رأيين متعارضين بخصوص الشخص الذي نظرته للمرأة كاملة اللباس في المنزل، والتبرير المنطقي ألصق بالرأي أنه يسمح بضرب المتطفل في هذه الحالة هو أن لا يستطيع المتطفل أن يعرف ما إذا كانت المرأة مخفية أم لا.

(3) الكاساني، **بدائع الصنائع**، المجلد 6، ص 2962.

(4) وفي دراسة أخرى قيد الإعداد، أناقش بشكل أكثر دقة الارتباط بين قوانين ستر المرأة والخصوصية. وأرى أن قوانين الشر الإسلامية متأثرة جداً بالاهتمامات بالخصوصية. بينما ما يقنن الأخلاقيات الجنسية كانت دون شك =

ويقع التميز نفسه بين المنزل نفسه ومحتوياته الحساسة من طرف الشيرازي (شافعي ت 589/ 1193) في سياق نقاش قانوني آخر. فهو ينصح الطبيب «أن يغفي بصره عن أماكن محتويات المنزل»[1]. وأثناء مناقشة مسألة قانونية أخرى، نجد أن الجماح (مالكي ت 737/ 1336) يتبع الرأي نفسه وينصح السقاء أن يرخي رأسه إلى الأرض [عندما يسمح له بإذن الدخول] حتى يحدد بصره فقط إلى المكان الذي يفرغ فيه الماء من المنزل[2]. ورغم أن الاثنين (الطبيب والسقاء) يدخلان المنزل بعد أن يأذن لهما، فإنه مع ذلك مطلوب منهما أن يغضا بصرهما عن معظم محتويات المنزل. وهذا يعني أن العلماء ببساطة يرون أن حماية محتويات المنزل ليست مجرد امتداد لحماية العقار

= دافعها للستر بشكل عام كانت قوانين الشر، وكانت أخلاقيات معينة للتقنينات الفعلية المفروضة كانت قد شكلها الاهتمام للمحافظة على الخصوصية. ومع ذلك فإن المثير هو أن المصادر التي تتعامل مع دليل الستر لها بعض الاهتمام بخصوصية النساء والخصوصية هي قضية هنا أولوية للرجال.

(1) الشيرازي، **نهاية المدينة**، ص 98 وللاطلاع على تعريف مشابه انظر محمد بن أحمد بن بسام (مصرالقرن السادس؟)، **نهاية الرتبة في طلب الحسبة**، بغداد: مطبعة المعارف، 1967، ص 109.

(2) أبو عبدالله بن الحاج المعيدري (ت 737/ 1336)، **مدخل الشرع الشريف**، القاهرة: المطبعة المصرية، 1929، المجلد 4، ص 179 وهناك فقيه مالكي آخر هو ابن عبد البر، يرشد الزائر بالجلوس حيث يأمره صاحب الدار أن يجلس لأن صاحب الدار يعرف الأماكن الحساسة [أي الأماكن الضعيفة] في منزله (ابن عبدالبر، الرياض: مكتبة الرياض الحديثة، 1980، المجلد 2، ص 1142) ومرة أخرى الإذن بالدخول لا يمنح الضيف حق أتوماتيكي بالاطلاع على محتويات المنزل. انظر أبو الليث السمرقندي (حنفي، ت 373/ 983)، **بستان العارفين**، ص 150 للاطلاع على توجه مشابه للضيف.

المأهول، حتى وعندما يقدم السكان الإذن بالدخول إلى منزلهم، تبقى مسألة الوصول إلى محتوياته مفتوحة لأمر آخر[1].

ويقدم فقهاء آخرون رأي قانوني مختلف قليلاً يقوي أو يؤكد الفكرة التي اعتبرها فقهاء الفترة الكلاسيكية المتأخرة الحق الناشئ من السكنى الشرعية بوصفه غير كافٍ لحماية رغبة الناس القانونية للخصوصية. وينضم الغزالي المسلم الذي يعمل في «النهي عن المنكر» أن يتجنب التحقيق في سوء السلوك المرتكب «خلف أبواب مغلقة»[2]. وربما اعتبر الغزالي مجرد إغلاق الباب محاولة من المذنب أن يبقى سوء سلوكه داخل المنزل، وفي الوقت نفسه، وأن يشير للآخرين أنه يرغب أن يكون بعيداً عن يد الشرطة. ورغم أن الغزالي يرغب أن يحرم المذنب من أي حماية قانونية لو أن بابه مفتوح وذنبه معلن. لكن ما هو محرم له ليس مجرد الفعل وإنما طبيعته العلنية.

ويرى الماوردي، في نقاش آخر، أن العابر الذي ينظر إلى منزل إنسان آخر عن طريق باب أو نافذة مفتوحة بينما هو يمشي ينبغي أن لا يتهجم عليه. «أو لو رغب السكان أن يستروا كان عليهم أن يغلقوا بابهم أو نافذتهم»[3]. ويرى الإمام الجويني (شافعي ت 478/ 1085) الرأي نفسه، مدعياً أن الساكن كان مهملاً في حق نفسه ومن ثم لا يمكنه أن يطالب قانونياً بشيء[4]. ويتفق الشيرازي (شافعي ت 76/

---

(1) أمثلة أخرى لمثل هذا الاتجاه بين العلماء موجود بكثرة.

(2) الغزالي، **إحياء علوم الدين**، حلب: دار الوعي العربي، 1398، المجلد 2، ص 515.

(3) الماوردي، **الحاوي**، المجلد 17، ص 378.

(4) الرازي، **شرح الوجيز**، المجلد 11، ص 325.

1083)[1] والغزالي[2] الإمام الجويني في وضع اللوم على الساكن ويحددون قدرتهم في اتخاذ أي فعل ضد المتطفل[3].

وفي هذه المجادلات الفقهية لم يعد المنزل أمراً محدداً لحقوق الخصوصية. ففي تحديد ما إذا كانت الحماية القانونية تمتد ضد التطفل لمحتويات المنزل، يركز الفقهاء الآن على سلوك السكان. فإذا أوضح السكان رغبتهم لستر محتويات منزلهم، فإن القانون، مع بعض التحفظات، يدعم رغبتهم، لكن إن لم يظهروا بشكل نشط مثل هذه الرغبة، فإن القانون لا يقدم لهم أي حق قانوني ضد أي أحد اقتحم مجالهم الخاص. وفي ضوء هذا الدليل، قد يسأل أحدنا ما إذا كانت الحقوق مشتقة عن السكنى الشرعية تؤدي أي دور مهم في مفهوم

---

(1) الشيرازي، **المهذب**، المجلد 5، ص 221.

(2) الغزالي، **الوسيط في المذهب**، القاهرة: دار السلام، 1997، المجلد 6، ص 533. ولكن مع ذلك يسمح الغزالي للساكن أن يهاجم المتطفل دون تحفظ عندما يكون المنزل به نساء غير لابسات. ففي كتابه **روضة الطالبين**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1992، المجلد 10، ص 193. ويسمح النووي بالهجوم حتى وإن كانت النساء مخفيات طالما هناك نساء في المنزل.

(3) وليس الفقهاء مجمعين في الطلب من أن الشخص يوصل رغبته بالخصوصية للبوليس حتى يتسنى له حق الحماية القانونية بالخصوصية، وفي هذه الحالة عن طريق إغلاق الباب، عندما الرأي يتوقف عن النظر من خلال الباب أو النافذة المفتوحة. ويسمح أبو حامد الإسفرايني (شافعي ت 406/ 1015) للساكن أن يهاجم الرائي على الرغم من حقيقة أن الباب كان مفتوحاً، بينما عبد الواحد الحسين أبو القاسم السامرائي (شافعي ت قبل 380/ 996) يدعي أن الرائي لا يجب أن يُرى أنه مسؤولاً عن ذلك لأنه «بفتح الباب، سمح الساكن [للمارة] أن ينظروا لما في الداخل» (انظر الرفاعي، **شرح الوجيز**، المجلد 11، ص 325.

الخصوصية عند هؤلاء الفقهاء الكلاسيكيين المتأخرين.

وفي هذا القسم، سأناقش هذا السؤال. يرى أبو يعلى أن «الشخص الذي منزله أعلى من منزل صديقه يجب أن يجبر أن يضع ستارة حول حدود سطحه (يكره من علا بناؤه أن يستر صديقه)[1] حتى لا يسد الممر الرئيس إلى منزل جاره»[2]. ويحرم ابن قدامة على

---

(1) هناك فرق مثير بين الحالات التي تكون فيها الخصوصية مخترقة (على سبيل المثال، عن طريق نافذة) وعن تلك الحالات التي حدث أن عابر الطريق نظر إلى داخل المنزل. فهي مسألة وقت، قبل أن تصبح محتويات المنزل معروفة للجيران. ويشرح هذا لماذا العلماء لا يقدمون حماية قانونية لجيران المنزل بديلة عندما تكون قدرة الشخص على أن يبرهن بأن جاره بالفعل قد تعرض لمحتويات منزله الحساسة.
وهناك استثناء لهذه المقاربة نجده متأملاً فيوصف عند القفال (شافعي ت 507/ 1114) يحررالمالك وجود سقف عالٍ من مسؤولية إقامة ستارة حول سقفه حتى عندما يستطيع هذا المالك بشكل واضح رؤية السقف الأدنى. ولكن حتى القفال لا يعزو حكمه لأي اعتبارات تخص حقوق الساكن. لهذا فإن القفال قد لا يأخذ في الاعتبار النظر في أعلى سقوف الناس على أنه فعل كافٍ تطفلي يتطلب من الرائي إقامة ستارة. القفال الشاس (ت 507/ 1114)، **حلية العلماء في معرفة مذاهب الفقهاء**، عمان: دار الباز، مكتبة الرسالة الحديثة، 1988، المجلد 5، ص 21.

(2) أبو يعلى، **الأحكام السلطانية**، القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، 1966، ص ص 287-288. ولم يكن أبو يعلى راضي ببساطة عن سؤال المالك للسقف الأعلى أن لا ينظر على هذا الجار، وإنما يرى أن الطريقة الوحيدة التي تمنع من قبل هذه النظرة بالفعل هي إقامة ستارة. ويعيد أبو يعلى تماماً هذا الموقف في كتابه **الجامع الصغير**، ص 170. أما أبو جعفر عبد الخالق الهاشمي (ت 470/ 1078) فإنه يتفق مع أبي يعلى لكنه يرى أن العديد من العلماء الحنابلة لا يرون رأيه. ويشرح الهاشمي أن العبء يجب أن يقع على مالك السقف الأعلى لأنه يلحق الضرر على الجيران. ويتوجب على جيرانه حتى =

الشخص الذي سطحه أعلى من سطح جاره المشي على الجانب من السطح الذي يمكنه من رؤية سطح جاره، ما لم يقم ساتراً يستر السطح الأدنى. ويشرح ابن قدامة أن هذا «يشبه التلصص على أحد عبر هوة في بابه»[1]. ويذهب عبدالله أحمد النسفي (حنفي متوفي 710/ 1310) إلى أبعد من ذلك، فهو يحرم استخدام السطح الأعلى كلياً، ما لم يسد سكانه ممر الرؤية إلى منزل الجار[2].

ولا يثير لا أبو يعلى ولا عالم آخر ممن ناقشوا مشكلة «السطح

= يتجنبوا استخدامه لسقفه طالما هو الجار الأعلى ولا يمنع ذلك دون رؤيته في السقف الأدنى (**رؤوس المسائل في الخلاف**، بيروت: دار حضر، 2000، المجلد 2، ص 525).

(1) ابن قدامة، **المغني**، المجلد 7، ص 53، انظر أيضاً له **الكافي**، المجلد 2، ص 123. ويضع الشيرازي الفقيه الشافعي المحاذير نفسها على استخدام السقف الأعلى غير المستور كما يفعل ابن قدامة، مما يقترح أن بعض الشافعية ربما يكونوا قد اتبعوا هذا الموقف (**نهاية الرتبة**، ص 14) ويمكننا أن نجد تماماً الجملة نفسها في كتاب ابن بسام، **نهاية الرتبة**، ص 19.

(2) عبدالله بن أحمد النسفي (ت 710/ 1310)، **كنز الدقائق**، مطبوع على هامش كتاب الزيلعي **تبيان الحقائق**، بيروت: دار الكتب العلمية، 2000، المجلد 5، ص 123. علينا أن نلاحظ أن النسفي لا يدعم رغبة الشخص إن تخفى عندما يعتمد هذا الشخص على أن مساهمة جاره في عملية إعادة بناء جدار ملاصق. لأن النسفي لا يناقش لمن الحق الأسبق في الملكية، ومن المحتمل أنه ببساطة لا يرى أن رؤية فناء شخص ما باعتباره تدخل جدي يتطلب فرض مصاريف مالية زائدة على الطرف الذي يلتزم بذلك بينما رؤية سقف الجار تعد تدخلاً قاسياً للخصوصية (النسفي، **كنز الدقائق**، المجلد 5، ص 122). وبحسب الزيلعي، عندما يستخدم المشتكي ملكيته باعتبارها الضرر دون سند. انظر عثمان بن علي الزيلعي (ت 743/ 1342)، **تبين الدقائق**، بيروت: دار الكتب العلمية 2000، المجلد 5، ص 122.

الأعلى» المشاكل التي يكبرها السؤال عما إذا كان للجار حق الاستخدام الأسبق. بدلاً من ذلك يأمرون الشخص الذي يهدد رغبة الجار في ستر نفسه أن يتجنب التسبب في أمثال هذا الضرر. ولو أن الحماية القانونية قدمت لرغبة شخص أن يحرس مجاله الخاص اعتماداً على حق أعلى في الاستخدام، لكان بإمكان العلماء إن وجدوا أنه من الضروري تأسيس ما إذا كان المرفق المتضرر قد بنيت قبل أو بعد بناء منزل الطرف المشتكي. ولكن بسبب تجاهلهم سؤال من يملك الحق الأعلى في الاستخدام في إقرار المدى الذي ينبغي أن يعمل القانون لحماية المجال الخاص، ويقترح العلماء أن حق الاستخدام ليس له علاقة. ولهذا فإن هذا يعد لخطة قانونية حاسمة، اي أولوية حقوق الملكية على حقوق الخصوصية قد عكست.

والتحول الظاهري في التفكير بين علماء الفقه الأوائل وفقهاء الفترة الكلاسيكية المتأخرة حول العلاقة بين الخصوصية والسكنى أو الخصوصية وحقوق الملكية هي نوع أقل وضوحاً في نقاشات العلماء المالكية المتأخرين حول المكانة المتغيرة في الوضع القائم في سياق تنظيمات البناء. فيحرم، على سبيل المثال، أبو بكر الصقلي (مالكي ت 451/ 1059) الشخص الذي يمكن من نافذة موجودة سلفاً من النظر إلى داخل منزل جاره «رغم حقيقة أن النافذة موجودة قبل منزل جاره»[1]. وعلى العكس نجد أن ابن رشد الجد (مالكي ت 520/ 1126) لا يتطلب من مالك النافذة أن يغلقها ما لم يستفد من النافذة أي الطرف المشتكي يحجب الرؤية الانتهاكية عن طريق «إعلاء أو رفع

(1) ابن الرامي، **أحكام البنيان**، ص 68.

جداره [حول منزله الجديد]»[1]. ولهذا يظهر أن الموقف السائد في زمن ابن الرامي لا يزال قائماً معبراً عن الرؤية المالكية التقليدية التي تجعل الحماية القانونية للخصوصية متوقفة على مقدرة المرء تأسيس أن حقه في الاستخدام أعلى من حق جاره.

وتقترح عملية إعادة بناء الفكر الفقهي السابقة أنه، مع تطور الوقت وتطور الفكر الفقهي، التبعية المفاهيمية للخصوصية على حقوق الملكية الأخرى، على سبيل حق السكنى وحق الاستخدام وحق الملكية، قد ضعفت. ورغم الصلة بين الخصوصية وحقوق أخرى لا تختفي كلياً في الفترة المدروسة في هذا القسم، إلا أنها أصبحت بوضوح أقل تحديداً. فالمذهب الحنبلي والشافعي أكثر اتساقاً في تبني طريقة مبدعة في التفكير في الخصوصية، بينما المذهب المالكي أقل حسماً. لسوء الحظ لا تحتوي المتون الفقهية الحنفية دليلاً كافياً يمكننا من تقييم الموقف الحنفي حول السؤال الذي ندرس.

3. حماسة كل النشاطات الأهلية: الخصوصية والأشياء غير المحسوسة

رغم رؤيته الطبيعة المحدودة ذاتها للخصوصية بوصفها تعتمد على السكنى الشرعية أو تعتمد على حق أعلى للاستخدام، فإن كتابات العلماء الكلاسيكيين الأوائل تحتوي على بعض الآراء التي تعكس نواة مقاربة مختلفة تماماً.

فعلى سبيل المثال، يشرح قتادة أنه «يجب على الشخص أن يبقى

(1) ابن الرامي، **أحكام البنيان**، ص 68.

جالساً أو واقفاً بجوار منزل ناس [حتى يحصل على إذن بالدخول، كما يأمر القرآن] طالما أن للسكان حوائجهم ولذا فإنه من الأفضل أن يذهبوا بعيداً بدلاً من أن يبقوا بجوار الباب»[1]. وصف هذا الشراح، الذي أعيد إنتاجه من طرق معلقين آخرين، فكرة أن وقوف الزائر غير المرغوب فيه بجوار الباب يعد نوعاً ما تدخلاً في شؤون السكان واحتياجاتهم ويحدث ضرراً. ورغم أن قتادة لا يشرح كيف أن هذا التلصص أو الوقوف قد يخلّ بشؤون الساكن، من السهل تقدير الضرر المحتمل. فعندما يتلصص ضيف غير مرحب به على الباب فإنه ربما يحدّ من النشاطات الأهلية، وبالذات تلك التي تقع في حدود المنزل. وقد يتردد الشخص، على سبيل المثال، في البحث عن ماء من البئر حتى لا يواجه الزائر الذي أعطاه خلفه أو الذي تجاهل الإذن له بالدخول. وقد يكون المرء متردداً من استخدام الحمام الواقع خارج المنزل بينما الزائر لا يزال قريباً. وهكذا فإن الناس سيشعرون أنهم

---

(1) الماوردي، **النكات**، المجلد 3، ص 88. وتحريم الوقوف عند الباب معترف به عند كل العلماء الذين يمددونه لأي مساحة تحيط بالمنزل. انظر ابن أبي حاتم، **تفسير**، المجلد 8، ص 2568، حيث يعزو المؤلف هذا الرأي إلى سعيد بن جبير (ت 95/ 714). انظر أيضاً الوحيدي، **الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، المجلد 6، ص 411 وهو يتبع رأي قتادة. والاستثناء الوحيد الذي تمكنت من الوصول إليه موجود عند الماوردي الذي يحرم على الزائر من أن يتلكأ عند الباب ليبقى في مكان آخر في جوار المنزل (**النكات**، المجلد 3، ص 88). والفكرة حول احتياجات بعض النساء فصلها قتادة وأعيد إنتاجها مع تغيير بسيط من طرف عالم متأخر. انظر مقاتل، **تفسير**، المجلد 3، ص 195 والكاساني، **لباب**، المجلد 2، ص 875 والزمخشري، **الكشاف**، المجلد 3، ص 228.

محاصرون داخل المنزل حتى يطفش الزائر ويذهب بعيداً. وفي تحريم هذا النوع من التلصص (التسكع)، يوضح قتادة فهماً للخصوصية، واسع بدرجة كافية ليشمل مجالاً محمياً حراً من أمثال هذه التحذيرات. وإذا أخذنا في الاعتبار هذا الفهم للخصوصية، فإن الشخص فعلاً سيفهم أن الزائر الملحّ ينتهك مجاله الخاص.

ولا يحدد قتادة، بشكل متزايد الحماية القرآنية للمجال الخاص للأشياء ولكن يطبقه على الأشياء غير المحسوسة كذلك. فبالنسبة إليه أجساد الناس ورسائلهم وأشياؤهم الأخرى الخاصة تعتبر أشياء حساسة تستحق الدفاع القانوني، لكن أيضاً يستحق الدفاع أو الحماية القانونية سلوكهم الأهلي (الخاص). وبإعطائه الحماية القانونية للشؤون الخاصة غير المحسوسة، يقيم الأرضية لمفهوم أكثر عمقاً لمفهوم الخصوصية، لأنه يسهل النقلة من السؤال المحدود نسبياً حول ما الذي تحميه الخصوصية للمسائل الحدودية في لماذا تحمى خصوصية أي شيء ولماذا مثل هذه الحماية ينبغي أن تكون محمية قانونياً؟ وما إن نجعل مفهوم أن هناك «أشياء طبيعية» تتطلب وتبرر حماية قانونية (مثلاً أجساد الناس)، فإن العلماء عندها سيجبرون على شرح لماذا بعض جوانب حيوات الناس الخاصة تستحق الحماية القانونية وبعضها لا يستحق ذلك.

4. تحقيق رغبة الناس في الخصوصية:

ويرسم رأي مقاتل بن حبان (ت قبل 150/ 767) تحولاً في الفكر الإسلامي الكلاسيكي المبكر حول الخصوصية، مجسداً تحولاً من السؤال حول ما ينبغي أ، أن يحمل إلى السؤال لماذا مثل الحماية

يمكن أن تبرر. ويلاحظ أن الآيات القرآنية التي تحدد إمكانية وصول الناس لمنازل الآخرين قد نزلت كعلاج للسلوك اللاأخلاقي الجاهلي «الذي كان متعوداً» دخول منازل أصدقائه فجأة وبدون أخذ إذنهم. فهو يقتحم ويزعج المالك الذي قد يكون مشغولاً مع أسرته [زوجته؟]. ويقول مقاتل «غيّر الله هذه العادة عن طريق خلق الستر والعفّة وجعل الدخول أكثر احتراماً»[1].

وفي رأي مقاتل، كان العرب الجاهليون يرغبون في الخصوصية ويتشوقون لها، لكن رغبتهم لم تكن تتحقق بسبب الأعراف الاجتماعية (جزئياً لأن العديد من المنازل في مكة والمدينة كانت تفتقد الستر أو الباب)[2]. قرر الله أن يحقق رغبة الخصوصية هذه عن طريق خلق ستر افتراضي في شكل تنظيمات وقوانين صارمة للدخول إلى منازل الآخرين.

ويكمن إسهام مقاتل في حقيقة أنه يتناول بشكل محدد رغبة الفرد في الخصوصية، رابطاً الأمر الإلهي في حماية الخصوصية مباشرة مع رغبة الفرد أنت حمى خصوصيته وخصوصيتها. ولقد أمر الله بحماية

---

(1) ابن أبي حاتم، **تفسير**، المجلد 8، ص ص 2565-2566. وللاطلاع على صيغ مختلفة قليلاً انظر ابن الكثير (شافعي ت 744/ 1373)، **تفسير القرآن العظيم**، بيروت: دار الفكر، 1997، المجلد 3، ص 295 والبيضاوي، **أنوار التنزيل**، ص 466 والزمخشري، **الكشاف**، المجلد 3، ص 227 وأبو حيان، **البحر المحيط**، المجلد 6، ص 411.

(2) فخر الدين الرازي، **التفسير الكبير**، المجلد 23، ص 198 وانظر أيضاً **فتح الباري**، المجلد 10، ص 271 حيث يدمج المؤلف هذا التأكيد. وبحسب المؤلف يرى ابن عباس أنه إذا أقام الناس أبواباً فإنهم يكونون قد أوقفوا ممارسة الاستئذان. وربما كان ابن عباس يقصد أن الناس بدأوا يطرقون على الباب قبل دخول منازل الآخرين.

المجال الخاص لأن الناس يرغبون ذلك وليس فقط لأن الله يرى أن ذلك أخلاقي. ورغم أن موقف مقاتل في مصطلحات عملية لا يحمي الخصوصية خارج المنزل الفيزيقي، نظرياً موقف فيه الإمكان بأن يحوّل بشكل أساس الطريقة التي يفهم بها العلماء جوهر ومدى الخصوصية، إذا كانت تطلعات الناس هي اعتبار قانوني رئيس عندما يقررون ماذا يحمون، فإن المجال الخاص، مبدئياً، قد يمتد قانوناً إلى ما هو أبعد من حدود المنزل.

وكقاعدة، الفقهاء الأوائل لم يفصلوا المنطق خلق القواعد التي يذيعون، على الأقل في ما يتعلق بالخصوصية. لذا، فإنه من الصعب جداً أن تحدد دوافع الفقهاء. الاستثناء المهم هو الفقيه الحنفي الصدر الشهيد من القرن السادس/ الثاني عشر (ت 536/ 1142). فبينما يناقش قوانين إعلان الإفلاس فإن الصدر الشهيد يمنع الدائنين الذين يختارون ربط أنفسهم بمدينين[1] من متابعة المديون إلى منزله إذا كان غرض المديون أن يدخل إلى منزله ليشرب أو يأكل أو يتوضأ. ويقول الصدر الشهيد في هذه المناسبات «يحتاج المرء إلى الخلوة»[2] وما نراه هنا هو تمديد للحماية القانونية للمجال الخاص للنشاطات البسيطة والأولية التي يقوم بها كل مسلم يومياً.

---

(1) يسمح القانون الإسلامي للدائن أن يتتبع المدان الذي يدعي عجزه عن وفاء دينه حينما يذهب من أجل التأكد بأنه لا يخفي أي ممتلكات أو صفقات تجارية بخصوص هذه المؤسسة القانونية، انظر:
Farhat J. Ziadeh, "Mulazma or Harassment of Reclacitrant Debtors in Islamic Law" in *Islamic Law & Society,* v.7, pp. 289-299.

(2) عمر بن عبدالعزيز الشهيد (ت 536/ 1142)، **كتاب شرح أدب القاضي للخساب**، بغداد: مطبعة الإرشاد، 1977، المجلد 3، ص 69.

فما الذي يبرر مثل هذه الحماية؟ المبرر الذي يقدمه الصدر الشهيد يمضي إلى جوهر الموضوع الذي أشار إليه مقاتل بن جهان قبل أربعمائة عام، أي الافتراض أن الشخص من حقه أن يكون لوحده في بعض الأوقات خلال النهار أو (الليل). وفي الحقيقة يعترف المرغناني أن «الناس يجب أن يكون لهم مكان يمكنهم فيه وضع الخلوة»[1]. وحقيقة أن الصدر الشهيد يذكر تخصيصاً النشاطات الروتينية والبسيطة وليست الحساسة الخاصة التي تتطلب بشكل واضح الحرية من التطفل (مثل أن يغير الإنسان ملابسه أو العلاقات الحميمة بين الزوج وزوجته، قد يشير إلى أن اهتمامه بالخصوصية هي حاجة المرء في الخلوة بذاته).

ويظهر أن موقف الصدر الشهيد الاعتراف بحقيقة أنه في عالم حيث ينخرط الناس وبشكل مستمر في الشؤون العامة ويقضون معظم أوقاتهم في المجال العام، من الصعب أن نجد لحظة لخلوة غير متطفل عليها وأوقات للتأمل. فعن طريق تقنين أن المدين لا يمكن أن يتابع عندما يكون يأكل أو يتوضأ، يؤكد الصدر الشهيد أن للمدين على الأقل خمس لحظات يمكنه فيها أن يتأمل ويجمع فيها أفكاره. والوجبات والوضوء مجرد أمثلة لنشاطات يختار الناس القيام بها في خلوة مؤقتة[2]. وبالتركيز على هذه النشاطات، يشير الصدر الشهيد

---

(1) المرغناني، **الهداية شرح بداية المبتدئ**، بيروت: دار الأرقم، 1990، المجلد 3، ص ص 280-281.

(2) الستر لا يكفي لاهتمام الصدر الشهيد طالما أن القانون الإسلامي لا يُحرم الشخص من الأكل أو الشرب أو القيام بالوضوء في حضور غرباء. فالأكل أو الشرب في حضور غرباء/ أجانب مسموحاً به (أو على الأقل لا يعتبر مكروه) =

على أنه من المهم للناس أن يمتلكوا وسائل قانونية يمكنهم بها أن يحققوا رغباتهم واحتياجاتهم من القيود والضغوط اليومية العامة، على الأقل داخل حدود منازلهم.

وينعكس اعتراف الفقهاء الكلاسيكيين المتأخرين للرغبة في الخصوصية في تحريم الغزالي السابق الإشارة له ضد التجسس على شخص يقترف ذنباً خلف أبواب مغلقة[1]، وفي تحذير الماوردي بأن تخزق عين شخص تلصص على منزل عن طريق نافذة مفتوح أو باب مفتوح، حتى وإن فعل ذلك عمداً وقصداً[2]. وفي هذه الأقوال يوضح العلماء بجلاء أن القانون يقدم حماية فقط عندما يظهر الشخص بوضوح بغرته في حماية مجاله الخاص عن طريق، على سبيل المثال، إغلاق بابه. وما إن يشير بأن رغبته أن لا يدخل عليه أحد، فإن رغبته سيعترف بها قانونياً حتى لو أن سلوكه الأهلي يمكن التعرف عليه من خارج المنزل، لكن ضمن محيطه المباشر (على سبيل المثال إذا مختلس النظر أو السمع كان يقف مباشرة على الباب أو النافذة). وعلى غيرغرار العلماء الكلاسيكن الأوائل، يجعل الماوردي والغزالي حماية السلوك اللاأخلاقي أو المحتويات الحساسة لا تتوقف على

= طالما أنه لا يتم في المجال العام. وبشكل مشابه، بإمكان الرجال أن يقوموا بوضوئهم بعضهم في حضور بعض.

(1) الغزالي، **إحياء علوم الدين**، دار إحياء التراث، 1998، المجلد 2، ص ص 515-516.

(2) الماوردي، **الحاوي**، المجلد 17، ص 377، ويعتبر الشيرازي الساكن في هذه الحالة متجاهلاً ومن ثم لا يأخذ المتطفل على أنه مسؤولاً عن ذلك (الشيرازي، **المهذب**، المجلد 5، ص 221). ولقد تبنى الموقف نفسه الغزالي (**البسيط**، المجلد 6، ص 533).

مكانهم ولكن على محاولة الشخص أن يتواصل مع الجمهور عن رغبته في حماية أو ستر أمثال هذه الأشياء.

5. حماية راحة بال الناس:

استكشف الزمخشري (ت 538/ 1144) - وهو معاصر للصدر الشهيد - طبيعة حاجة الشخص إلى خلوة موقتة.

فبخصوص الزائر الذي طلب الإذن لدخول منزل شخص ما، لكنه منع من الدخول، يوصيه الزمخشري أن يتجنب الانتظار «عند الباب لأن ذلك يخلق كراهة ويزعج الناس (وبحسب عبارته) يقطع في قلوب الناس»[1]. أو بحسب كلمات الكاساني يكون قد شغل قلوبهم[2].

ويعد تلصص المنابر أو المستمر على الأبواب محرم، بحسب الزمخشري، ليس لأنه محرم ينتهك أشياء البيت بأي طريقة أو لأنه يحدد النشاط الأهلي الخاص أو يتدخل في عرقلة بعض الطقوس الغذائية أو الدينية، لكن ببساطة لأنه يتعب نفسية المالك. ويشرح إبراهيم القرطبي (ت 656/ 1258) أن بإطالة الوقوف أو البقاء عند الناس، فإن الضيف غير المرغوب فيه والأحمق قد يزعج راحة بال صاحب المنزل (لأن الزيارة على ذلك قد تقلق رب المنزل)[3]. فالمالك يُزعج من حضور الزائر في الخارج ولا يستطيع أن يصرف

---

(1) الزمخشري، **الكشاف**، المجلد 3، ص 228.
(2) الكاساني، **بدائع الصنائع**، المجلد 6، ص 2963.
(3) أبو العباس القرطبي، **المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم**، دمشق: دار ابن كثير، 1997، المجلد 5، ص 475.

أفكاره عن حضور الضيف ويقلق، وهذا كاف عند القرطبي لوضع تحذيرات على الضيف.

لاحظ أن الظرف المناقش هنا، أي أن يمنع ضيف الدخول لكن يستمر يتسكع أو يتلكأ، فإن الضرر الناتج قد يحدد كمياً. فعلى سبيل المثال، المالك الذي يُشغل بضيف غير مرغوب فيه قد يُمنع من أداء عمله[1]. ورغم أنه لا الزمخشري ولا القرطبي، رغم وعيهم بذلك، يقيم قاعدته على مبرر ضرر. بدلاً من ذلك كلاهما ركز على راحة البال بوصفها المبرر وموضوع الحماية.

ويشير البغوي (شافعي ت 516/ 1122) إلى دليل إضافي للاهتمام براحة البال بين المفسرين فيرى أنه «لو أن زائراً لم يطلب الإذن بالدخول فإنه سيسمح له بالانتظار [أي الانتظار بمسافة آمنة] بعيداً عن الباب (وإذا حضر ولم يستأذن وقعد على الباب منتظراً جاز)[2]. وإذا انتظر الزائر المالك في الخارج دون إعلامه بحضوره، وكان المالك لا يعلم بالزائر فإنه لن يزعج. ويبدو أن البغوي يعتبر راحة البال هي المبرر الدافع خلف قاعدة عدم التسكع أو التلكؤ».

ب. جوهر الخصوصية:

كيف برر العلماء المسلمون إبداع مجال الخصوصية؟ ولماذا يحمون هذا المجال من الاختراق عندما تستخدم فوائده بشكل واضح لصالح القيام بتصرف لاأخلاقي وتنتهك القانون المقدس (الشريعة)؟ وكيف استطاع تأسيس مثل هذا المجال أن يتوافق مع محاولة العلماء

(1) الزمخشري، **الكشاف**، المجلد 3، ص 228.

(2) البغوي، **معالم التنزيل**، المجلد 6، ص 31.

لإبداع أمة أو جماعة تقية تخاف الله؟

ففي قاعدة الموقف الذي فصله مقاتل ابن حيان المشار إليه أعلاه، هناك فكرة أن من حق الناس أن يكون لهم مجال خاص لأنهم ذوات راقية في هذا العالم[1]. ولذا يأخذ ابن حيان مقاربة مثالية للخصوصية، التي يبدعها بوصفها غاية في حدٍّ ذاتها. فعن طريق تبني موقف كهذا، يفتح ابن حيان الباب لمفهوم الخصوصية يؤكد على الأهمية الأخلاقية للفرد وفي بعض الأوقات، يتطلب حماية خصوصية الفرد على حساب المصلحة العامة. وتأتي هذه المقاربة قريبة وفي بعض الأوقات، يتطلب حماية خصوصية الفرد على حساب المصلحة العامة. وتأتي هذه المقاربة قريبة من تلك المقاربة التي بدأها ليبراليو القرن الثامن عشر الذين يعود لهم الفضل في جعل المجال الخاص «نوعاً جديداً من الأهمية ومؤكدين على نوع جديد من القيمة للشخص»[2].

وعلى عكس ابن حيان، يأخذ فخر الدين الرازي مقاربة أكثر غائية للخصوصية، مشيراً إلى أن الفقد الذي سيعاني منه الفرد بسبب الانتهاك البسيط للخصوصية قد يتحول إلى كارثة اجتماعية وفي تفسيره للسورة 24: 27 يذكر القصة ذات العلاقة التالية:

«اعلم أن الله يعوض عن ما يتصل بالرمي والقذف... وأن أهل الإفك[3] وجدوا وسيلة للبهتان بقولهم إنه كانت هناك خلوة (بين

(1) ابن أبي حاتم، **تفسير**، المجلد 8، ص ص 2565-2566.

(2) Joe Baily, "From Public to Private: The Development of the Concept of the 'Private' ", in *Social Research: Privacy in Post-Communist Europe*, 69, No. 1 (2002), pp. 19-20.

(3) المرجع هنا هو الناس الذين اتهموا عائشة، زوجة النبي ﷺ بأنها أقامت علاقات جنسية مع سفيان، عندما تركت معه بينما كانت تبحث عن عقدها الضائع.

عائشة وسفيان)، لكن هذه التهمة كانت باطلة (وبرئت بوحي من الله)[1] ولقد قضى الله أن يدخل أحد بيوت الآخرين دون أخذ الإذن منهم وتحيتهم لأن الدخول بغير هذه الطريقة (أي الإذن) يثير الاتهامات الباطلة»[2].

ويربط الرازي قاعدتين قرآنيتين منفصلتين، أحدها عن الاتهامات الظالمة والأخرى حول الحصول على إذن لدخول المنازل. ويوازي بين هذه الآيات رغم حقيقة أنه لا توجد علاقة مباشرة في القرآن بينها[3]. وهذا يقترح أنه كان يؤمن أنها آيات ترتبط بعضها ببعض. وبالإضافة إلى ذلك، أن إحداها يلقي الضوء على الأخرى. وحقيقة أن قصة الإفك تقدم السياق للطريقة التي يفهم بها فخر الدين الرازي الوظيفة الاجتماعية للتحذير على الدخول. وتوضح القصة آراءه أن الناس شكاكون بطبيعتهم وأن شكهم أحياناً قد يؤدي إلى إيقاعهم في خطأ اتهام بعضهم البعض بأعمال شائنة. ويظهر هذا الاتجاه أو الميل نفسه حتى بخصوص زوجة النبي ﷺ عائشة (ر) التي اتهمت ببعض الأشخاص القريبين من النبي ﷺ ومن الصحابة، بما فيهم علي (ر)، ببساطة لمجرد أنها كانت لوحدها مع رجل آخر، وبدون اعتبار للشرح المعقول الذي قدمته لشرح أفعالها أو تصرفاتها. ورغم أنها برئت من

---

(1) انظر الآية 11 سورة النور.

(2) فخر الدين الرازي، **تفسير**، المجلد 23، ص 196، انظر أيضاً تعليق أبو حيان (**البحر المحيط**، المجلد 6، ص 411) حيث يرى المؤلف أن الاستئذان يمكن أن يمنع من شكوك محتملة (البعد عن الريبة).

(3) وقصة الإفك نجدها في الآية 11 سورة النور والأمر بخصوص على الحصول على إذن للدخول في الآية 27 من سورة النور.

أي سلوك شائن (عن طريق الوحي من الله) فإن العلاقات الداخلية تدهورت داخل الأمة بطريقة أبعد من أن تصلح. فعائشة التي لم تعف قط لعلي اتهامه إياها وانضمت إلى طلحة والزبير في تحدي خلافة علي في معركة الجمل عام 36/ 656. ولذا فإن غاية قصة الرازي هي دخول بيوت الناس دون إذن قد يؤدي إلى اتهامات باطلة وهذه بالتالي قد تولد الكراهية وتسبب بالتالي قطع العلاقات الاجتماعية والاستقرار.

ولتقليل الخطر الاجتماعي المفروض بسبب هذا الميل، يحدد القانون حدوداً تسعى إلى تحديد ما قد يراه الناس أو يصلون إليه في الحيوات الخاصة لرفاقهم. فالشخص الذي يدخل منزلاً بطريقة غير متوقعة قد يواجه أشياء يظهر موضع شك بالنسبة إليه، بينما في الحقيقة هذه الأشياء بريئة جداً في الطبيعة وشك الزائر قد يقوده إلى اتهام الساكن ظلماً، مدمراً سمعة الأخير ومن ثم عائلته. وبطلب حصول الزائر على الإذن أولاً، يقلل القانون من هذا الخطر. وعن طريق الحصول على الإذن من الخارج، يشعر الزائر الساكن بحضوره ويمكنه أن يستر أو يلغي أي أمور قد تكون موضع تساؤل (حتى وإن كانت في الحقيقة تافهة). وبفرض حماية المجال الخاصة، يقلل القانون فرص أن الناس سيشوهون سمعة زملاءهم ويضمن أن العلاقات الاجتماعية ستبقى راسخة[1]. وعن طريق التمديد، عن طريق منع الناس من

(1) الزمخشري (**الكشاف**، المجلد 3، ص 228) وهو يشارك فخر الدين الرازي في الاهتمام بالريبة. انظر أيضاً النسفي، **مدارك التنزيل**، المجلد 3، ص 307 حيث يرى المؤلف «[إذا طلب من المرء أن يذهب من المالك] من الأفضل له أن يذهب نظراً إلى أن الذهاب يساعده في الحفاظ على أسرار يحافظ عليها الناس من الريبة».

محاولة الحصول على معلومة خاصة أو تعريض أمور الناس الخاصة، يحمي العلماء الناس ضد الإهانة العامة ويحمونهم من شكوك عامة غير مرغوب فيها ويساعدون الأفراد في تشكيل صورتهم العامة.

لاحظ، مع ذلك، أن حل الفقهاء لخطر الاتهام الكاذب ليس الاحتمال الوحيد فقط. فالفقه الإسلامي (الشريعة) كان بإمكانه أن يطلب من الناس أن يأخذوا احتياطات لضمان أن لا يكون هناك شيء في منازلهم يمكن أن يترك للشك. فالقانون كان بالإمكان أن يطلب من الناس أن يكونوا مكبوحين داخل منازلهم كما هم مكبوحين خارجها. فلماذا، إذاً، اختار علماء المسلمون هذا الحل؟ ربما لأنه يستحيل للشخص أن يتوقع تماماً ما قد يظهر موضع شك للزائر وما الذي يمكن أن يغر انطباع الزائر عن الساكن[1]، وهو غالباً أمر يتوقع بالفهم الشخصي. فعلى سبيل المثال، الزائر الذي يدخل منزلي ويرى أعداداً من مجلة **أناشيونال إنكويري** على طاولة قهوتي قد يشك في أخلاقي ما لا يعرفه هو أن البقّال الذي أتعامل معه استخدم هذه المجلة الصفراء ولف السمك الذي كنت اشتريته من عنده في أول ذلك النهار. فعندما يكون استقرار المجتمع موضع مسألة، وإذا ما أخذنا في اعتبارنا أن الناس فضوليين بطبعهم، فإن العلماء غير راضين عن الحذر الذي مارسه الساكن ولهذا فصّلوا وأطنبوا في التحذيرات الأساسية التي فرضها القرآن من أجل تقليل إمكانية الإخلال بتماسك العلاقات الاجتماعية[2].

---

(1) أقترح أدناه أن العلماء ما كانوا يهتمون فقط بسمعة وإنما كان يهتمون أيضاً بقدرة الناس على أن يضعوا فضاء/ مكان بين أن يتراخوا ولا يفرضوا على أنفسهم المظهرية الخارجية العامة.

(2) Lawrence Rosen, *The Justice of Islam* (Oxford, 2001), pp. 198-199. =

قد يشير موقف الرازي، مع ذلك، ليس إلى الأشياء المشكوك فيها داخل المنزل فقط والتي قد تسبب شكاً للزائر غير المعلن عن السكان ولكن تشككه في السلوك الخاص والأقوال الخاصة للساكن أيضاً. فمثلاً خذ في اعتبارك الرواية الآتية: سمح رجل مسلم لنفسه أن ينكت هازئاً حول أمر ديني أمام أفراد أسرته في بيته. فإنه يشعر بالأمان في فعل هذا، والذي يبدو تجديفي، لأن أسرته تملك معرفة كافية حول تقواه وسلوكه الديني اليومي بحيث يمكنها أن تضع ملاحظاته في سياقها الصحيح، لكن الخارجي أو الغريب الذي يسمع هذه النكات بصورة اختلاسية ويفتقد البيانات السياقية، قد يأخذ هذه التلفظات خارج سياقها ويتهمه بالتجديف والكفر. إذاً عن طريق الاستماع الاختلاسي غير الغريب بشكل واضح السياق الذي ألقيت فيه النكتة.

والصلة التي وضعها الرازي بين التحذيرات القرآنية على الغرباء عند دخولهم المساكن الخاصة للآخرين وبين ميل الناس للشك في أقرانهم تقترح أنه ربما كان يخاف أن السكان «قد يحكم عليهم خارج السياق» كما عبر عن ذلك لورنس روزن[1]. ففي منازلهم، الناس أقل مراعاة لوخز ضمائرهم في سلوكهم. فإنهم غالباً ما يتصرفون ويتحدثون بحرية أكبر مع أفراد أسرهم ومع ضيوفهم القريبين منهم منه مع الآخرين. فهم يسمحون لأنفسهم أن يتصرفوا بهذه الطريقة لأنهم

= حيث يقوم المؤلف بوضع ارتباط مشابه بين الخصوصية وحماية النظام الاجتماعي.

(1) Jeffrey Rosen, *The Unwanted Gaze: The Destruction of Privacy in America* (New York, 2000), pp. 196-197.

يتوقعون أن يلاحظوا ويسمعوا فقط من أحبابهم، الذين يعرفونهم جيداً وبقدر كافٍ بحيث يسيئوا الحكم على سلوكهم. ويتوقعون أن سلوكهم سيحكم عليه داخل سياقه الأهلي الخاص. ومن المحتمل، لهذا، أن الرازي فهم التحذيرات القرآنية على أنها ضرورية للحفاظ على ذلك السياق الأهلي الخاص. فعندما يترك الغريب بعيداً، فإن سلوك الساكن يعرض فقط لناس بأمنهم ويثق بهم وبذلك يقلل من وقوع أي خطر لسمعة الساكن وأسرته.

وتشير تعليقات أبو حيان الختامية في تفسيره للآية 24: 27-9 أنه كان مهتماً جداً بالسياق. فالمجال الخاص الذي يعمل كسياق، في هذه الحالة، أكبر من المجال الأهلي. «[فالله أعلم] ما الذي ستظهرون من معلومات [عن الآخرين] أو تخفون بعد محادثاتكم الخاصة (بما تعطونا وما تذرونا مما خوطبتم به)»[1]. وقد يُشكل السياق، في هذه الحالة، عن طريق تبادل الكلمات بين الساكن وضيفه، أو معرفة الضيف عمّن هو الساكن. فإذا ما أفشى الضيف هذه المعلومة للعلن، فإنه لم يخُن فقط ثقة الساكن ولكنه أيضاً عرض على غرباء معلومة معزولة عليهم. ومتلقي هذه المعلومة، الذي يجهل السياق، لن يكون واعياً بالظروف الخاصة التي ذكرت فيها هذه المعلومة وقد لا يكون على معرفة بالساكن بالقدر الذي يعرفه به الضيف. لذا فإن المستمع قد يكون صورة مغلوطة عن الساكن.

---

(1) أبو حيان، **البحر المحيط**، المجلد 6، ص 411 انظر أيضاً النسفي، **مدارك التنزيل**، المجلد 3، ص 207 حيث يحذر المؤلف ضد الشك، والزمخشري، **الكشاف**، المجلد 3، ص 228 حيث المؤلف يشترك في الاهتمام نفسه.

لذا، قرر العلماء حماية السكان ضد أي ضرر قد يقع لصورتهم العامة حتى عندما يتصرف هؤلاء السكان بطريقة تتناقض مع القانون في منازلهم. انظر على سبيل المثال الطريقة التي يفهم بها ابن عطية الآيات القرآنية قيد الدرس: «حذر الله أولئك الذين يتجسسوا على المنازل وأولئك الذين يسعون إلى الدخول بشكل مفاجئ حتى يفاجئوا مذنباً أو أن يرون أشياء محرمة عليهم أو لأي غرض محرم آخر»[1]. والمحرم، في رأي ابن عطية، ليس التطفل البريء أو التدخل المقصود فقط ولكن أيضاً أي محاولة لفحص وتتبع سلوك الناس المذنب داخل منازلهم. فالشخص مسؤول محاسب من طرف المجتمع والنظام القانوني عن سلوكه العلني، لكن بشرط أن يترك لشأنه ويحكم الله عليه فقط، عندما يرتكب ذنباً داخل حدود منزله. وبالنسبة إلى ابن عطية، حتى الإشراف الأخلاقي يمكن ان يكون ضاراً ولهذا يجب أن يحدد في إطار المجال العام[2]. ويتطابق رأي ابن

---

(1) ابن عقبة، **المحرر**، المجلد 4، ص 176.

(2) الثعالبي في تفسيره (**الجواهر**، المجلد 3، ص 379) يثير موضوع تحريم القرآن للتجسس على الناس. ويشير أبو حيان (**البحر المحيط**، المجلد 6، ص 411) إلى الإمكان نفسه. انظر أيضاً نقاش القرطبي (**أحكام**، المجلد 12، ص ص 146-147) والذي هو أكثر وضوحاً حول الموضوع: «يحذرنا الله من أهل التجسس (أي الجواسيس المحترفين أو الإخباريين) [أن يبتعدوا عن منازل الناس وأن يتجنبوا الترصد من أجل التعرف على أي مخالفة للقانون (المعصية) أو مراقبة منظر محرم يحتوي على أي شيء غير قانوني» ويكفي عند هذه النقطة أن نذكر أن المفسرين والفقهاء يفهمون التعاليم القرآنية بخصوص تحريم أي محاولة للحصول على معلومات عن خصوصية شؤون الناس دون موافقتهم المعلنة.

عطية بوضوح مع رأي الأغلبية التي ترى ضرورة محاكمة، بل ومعاقبة المخالفين المذنبين فقط عندما يرتكبون ذنوبهم علنياً أو عندما تكون ذنوبهم معروفة علناً.

لماذا يدافع العلماء المسلمون عن السلوك الخاص المتعارض مع الشريعة؟ لماذا يحمي العلماء العلاقات الاجتماعية على حساب السلوك الأخلاقي؟ لسوء الحظ لا نجد جواباً على ذلك نظراً إلى أنه لا ابن عطية ولا غيره من العلماء يقدمون مبرراً لهذا الموقف، لكن مع ذلك فإن الإجابة المحتملة قد نجدها في مكانة العلاقات الاجتماعية في المجتمع المسلم. فنظرة سريعة لأي مدونة فقهية إسلامية توضح أن المسلم مرتبط بنوعين من الواجبات الدينية: إحداها بالعلاقة مع الله والأخرى بالعلاقة مع المجتمع/ الإنسانية (الأفراد والمجتمع ككل معاً). وحتى يعيش المسلم حياة دينية صحيحة، على المسلم أن يعبد الله وفي الوقت نفسه ينخرط في نشاطات اجتماعية واجبة. وفي الحقيقة، السلوك الاجتماعي جزء لا يتجزأ من عبادة الله، لذا فإن طريق الله يمر عبر الأمة أو الجماعة ويشعر الفرد بالأمان ويحفز للمساهمة في المجتمع فقط إذا ضمن أن لا أحد سيتدخل في فضاءه الشخصي وأنه لن يكون عرضة لعذاب اجتماعي أو جزاءات في كل لحظة من حياته. فإذا كان باستمرار عرضة مراقبة وتحقيق من طرف السلطات ومن أقرانه معاً، فإنه سيبتعد ويحدد احتكاكاته الاجتماعية إلى الحد الأدنى حتى يعيش أو يبقى على قيد الحياة. وإحدى الطرق لتقديم الحماية المطلوبة هي تأسيس مجال لا يكون فيه الفرد عرضة لتدخل عام. وفي إطار هذا المجال، يمكن أن يتوقع المسلم أن يعيش حياته ويكون مسؤولاً فقط أمام خالقه.

بالمقارنة للخطر المحسوس الذي تفرضه المراقبة المستمرة للعلاقات الاجتماعية ومن ثم المجتمع نفسه، يتعرض سلوك المسلم الأخلاقي الأهلي الخاص لتهديد المجتمع مباشرة طالما بقي خاصاً. يصبح الذنب خطراً اجتماعياً فقط عندما يرتكب علناً وعندما يُرى كفعل ثوري ضد القيم والمعايير الدينية أو ضد الله[1]. وعلى عكس الذنب غير العلني أو المستور، يفرض الذنب العلني تهديداً جدياً ويجب أن يعاقب. لهذا تنتهي الخصوصية أين يبدأ التهديد للمجتمع أو بشكل أهم أين يبدأ التهديد للطبيعة الإسلامية للمجتمع. ولهذا، ما هو في النهاية موضع السؤال في الجدل الفقهي هو الأمة الإسلامية، حاملة الإسلام.

(1) ابن الهمام يذكر على سبيل المثال، «عرض القانون التخلص من أرض العصيان. . . عن طريق وسائل كافية من أجل منع المذنب وجعله يتوب، لكن إذا المقتحم جعل تصرفه الشرير علني. . عندئذٍ فإن إفراغ الأرض من سوء التصرف أو السلوك يأخذ الأفضلية على واجب إخفائه» (**فتح القدير**، كويتا، الباكستان: المكتبة الرشدية، 1990، المجلد 5، ب). ويؤكد ابن مناصف على أن «الشخص الذي يكشف ذنباً أدائه قد اكتمل. . لا ينبغي أن يُلام على أنه لم يبلغ أمره للحاكم، على شرط أن المذنب معروفاً بسوء السلوك علناً، دون أن يكون واعياً لاكتشاف النساء لسوء سلوكه ويأخذ الأمر على أنه هين بأن الناس يشاهدون سلوكه فإنه من الأفضل الإبلاغ عنه [للسلطات]. . . ومحاولات هذا المذنب لتحطيم القانون وتجاهل الأخلاق. وهذا أعظم ذنباً من سوء السلوك نفسه. . . فمعاقبة هذا المذنب عبارة عن طريقة لإيقافه من كشف ذنبه. وهذا المخالف مختلف عن المخالف الذي ذنبه أصبح مكشوفاً بشكل مصادف» (**تنبيه الأحكام**، ص 326).

طبيعة ووظيفة المجال الأهلي الخاص: ملاحظات ختامية

يظهر تحليلنا لنقاشات تفسيرية عديدة أن العلماء والمسلمين عالجوا الخصوصية، على الأقل السياق الأهلي الخاص، كمفهوم قانوني وليس فقط كمفهوم أخلاقي. وعرف الفقهاء، في بعض الحالات، العلاجات القانونية (على سبيل المثال، إجبار الجار أن يستر أو يحجب نافذة مطله) حتى يسمح للمسلمين أن يرفضوا أي انتهاك أو تدخل لمجالهم الخاص.

بالإضافة إلى ذلك، فكرة الخصوصية في الفكر الإسلامي المبكر مرت بتطور واضح في النقاشات التفسيرية والقانونية (الفقهية). أما بالنسبة إلى النماذج التوضيحية، نرى تحولاً من مفهوم حقوق الساكن الضيقة والحقوق العقارية للخصوصية إلى مفهوم أوسع للخصوصية. وعالج معظم العلماء الكلاسيكيون الأوائل (الذين عاشوا في القرنين الهجريين الأولين) الخصوصية باعتبارها متوقفة على حقوق الملكية ولهذا قدموا حقوقاً قانونية للشخص الذي انتهكت خصوصيته، إذا كان الانتهاك قد وقع أيضاً على حقوقه العقارية فقط. وهكذا، بحسب العلماء الكلاسيكيين الأوائل، فإن ما يحدد الأمور الخاصة بأنها تستحق الحماية هو المكان الخاص الذي يكونون فيه.

وفي المقابل، فإن معظم العلماء الكلاسيكيين المتأخرين (القرن الثالث/ التاسع فما بعد) طوروا الخصوصية إلى تصنيف قانوني منفصل، محررينها من أي تبعية للحقوق العقارية. وقدموا حماية قانونية لدعاوى الخصوصية حتى وإن كانت الحقوق العقارية لم تنتهك، وبالإضافة إلى ذلك، اعتبروا الشؤون الخاصة بوصفها تستحق الحماية حتى خارج السياق المحمي بالحقوق العقارية. والأهم،

اقترحوا أن الشؤون الخاصة التي تجعل المنزل قد انتهكت حرمته. لذا فإن العلماء المتأخرين فهموا التعاليم القرآنية: «حتى تستأنسوا وتسلموا على أهلها» على أن حماية أكثر منها حديث عن فضاء.

وكما هو متوقع، لم يقل بذلك كل العلماء الكلاسيكيين الأوائل بهذه الفكرة الجامدة للخصوصية التي قال بها معاصروهم. وبعضهم، وبالذات الذين عاشوا في القرن الثاني/ الثامن، بدأوا بتجريد الخصوصية من الحدود الفيزيقية للمنزل، فاصلينها عن الحقوق العقارية الأخرى وفي حالات نادرة محررينها من أي اعتبارات مادية بغض النظر عن ما هي هذه الاعتبارات. وهذا يدل على أن القرن الثاني الهجري يمثل نقلة مهمة في المفهوم الإسلامي للخصوصية من النموذج التفسيري المحدود إلى نموذج تفسيري أوسع. وبينما علماء القرن الثاني الهجري واحد أو اثنان من هذه النماذج التفسيرية، علماء القرن الثالث الهجري وما بعدهم طوروا تبني نماذج تفسيرية جديدة.

وحفاظاً على مفهومهم للخصوصية، جرد العلماء الكلاسيكيون المتأخرون فكرة «الذوات المحمية» وانتقلوا إلى ما هو أبعد بعد من مجال الأشياء الفيزيقية والأمور التي يمكن استيعابها بالحواس إلى المجال العقلي أو الذهني. فلقد فهموا كلمة «بيت» المذكورة في القرآن على أنها مكان يعطي الساكن خلوة، وهي مجال يمكن للشخص أن يتصرف بحرية في شؤونه الخاصة والأهلية. ولقد تصوروا هذا المجال بوصفه مكاناً ينبغي أن يتمكن الفرد أن يهرب عندما يحتاج إلى حظات سلام كامل لذهنه وعقله وبوصفه موقعاً يمكن للشخص أن يتصرف بحرية كما يرغب حتى ولو انتهك المعايير الفقهية/ القانونية.

ويتطلب الوصف الشامل للعوامل التي أدت إلى ظهور مفهوم ضيق للخصوصية تحليل تفصيلي للظروف التاريخية للمجتمعات المحلية الإسلامية المبكرة التي حللت فيها المواد القانونية التي نتناولها هنا. ورغم أن مثل هذا التحليل أبعد من مدى هذه الدراسة، إلا أنني سأناقش باختصار عامل واحد يمكن أن يكون قد أسهم في ظهور الرأي المحدد للخصوصية بين العلماء المسلمين الذين عاشوا في القرنين الهجريين الأولين.

فبعد الفتوحات المبكرة، مرت الأمة بتحولات اجتماعية واسعة إذ خبرالمسلمون فترة من عمليات تحضُّر مكثفة. وخلال فترة قصيرة، أعداد كبيرة من البدو وأناس من مستوطنات صغيرة أصبحوا يسكنون مدناً ذات كثافة سكانية عالية[1]. وازدحمت أعداد كبيرة من الوحدات العسكرية في مدن المعسكرات المؤسسة حديثاً[2].

وربما خبر أولئك الناس الذين تحولوا من البداوة وما يشبه البداوة إلى الحياة الحضرية قيود في الفضاء العائلي. والتحول من فضاءات مفتوحة ونسبياً غير محدودة يمكن للعوائل والعشائر أن تعيش بعيدة بعضها عن بعض إلى حياة حضرية متقاربة بشكل كثيف تقتضي، على ما يظهر، تضحية بالخصوصية التي كانت مقدمة من نمط حياة البدوي أو القروي.

والحركة إلى مراكز حضرية كثيفة السكان قد تكون أثرت في

---

(1) ويفصل مايكل كوك وصف حوار ابن حنبل على أنه يشكل مثالاً محسوساً لبنية حضرية كثيفة (انظر كوك، **الأمر بالمعروف**، ص ص 108-109).

(2) Ira Lapidus, *A History of Islamic Societies* (New York, 1988), pp. 45-53.

مفهوم الناس للحدود الشخصية. وبينما الفضاءات السابقة المفتوحة والمسافات الجغرافية خلقت مسافة فيزيقية بين البدو وجيرانهم فإن الحياة الحضرية جعلت الناس يعيشون في قرية شديدة بعضهم ببعض. والملجأ الوحيد والآني والمحسوس ضد هذا التعرض والتدخل كان المنزل الذي يسكنون فيه. ومن الممكن أن الأمة الإسلامية المتحضرة الجديدة أصبحت تعتبر منزل الأسرة بديلاً للفضاء الفيزيقي الذي سابقاً كان يقدم الخصوصية.

وإذا ما أخذنا في الاعتبار تأثير عملية التحضر على الخصوصية، فإنه من المعقول أن الفقهاء المسلمين الأوائل سادوا المجال الخاص بمنازل الناس. وهؤلاء العلماء، معظمهم حديث التحضر، فهموا الخصوصية كدالة للفضاء الفيزيقي. وقام مفهوم الخصوصية في الحقوق العقارية التي كانوا قد طوروها كانت استمراراً لفكرة أن الخصوصية دالة للفضاء الفيزيقي. طور العلماء قواعد أبدعت حدود فيزيقية، حددت على أساس منازل الناس، وكوسيلة لإعادة إبداع الخلوة والحرية من الكشف، الذي كان الفضاء الجغرافي سابقاً يقدمه.

والمفهوم القانوني الأكثر تجريداً للخصوصية[1]، بوصفها مجالاً

(1) تركيز نقاشنا هنا هو على المفهوم القانوني للخصوصية وليس على المفهوم الأخلاقي. فمن الممكن أن المجتمع المسلم المبكر كان قد طور مجالاً عقلياً وأخلاقياً للخصوصية طبق عندما كان الاحتواء الفيزيقي غير ممكن، ومثل هذه المجالات من الخصوصية في مجتمعات أخرى كان قد كثف ووصف. وما هو جدير بالملاحظة في أمثال هذه المفاهيم للخصوصية هو أنها غير مفروضة بالقانون انظر على سبيل المثال نقاش حول الخصوصية بين الطوارق في مقالة:
Robert Murphy, "Social Distance and the Veil", in *Philosophical Dimensions of Privacy*, ed. Schoeman, (Cambridge, 1984).

لا يوجد فيه عوائق فيزيقية طوراً لاحقاً فقط، نتيجة تغيرات اجتماعية واقتصادية وسياسية، على سبيل المثال، تحسن الظروف المعيشية وزيادة رقي المجتمع المدني البرجوازي (المجتمع الذي شمل العديد من العلماء)[1] والتطور الطبيعي للفكر القانوني.

ومع استثناءات قليلة جداً، نظر علماء المسلمون للخصوصية لا على أنها هدف في حد ذاته ولكن باعتبارها وسيلة. ومقاربتهم للخصوصية لهذا غائية: سُمح بالخصوصية طالما أنها وإلى حد أنها تسمح بالحياة الاجتماعية والدينية الجماعية، لكن ما إن يثبت أن الخصوصية تهز الحياة الدينية العامة، كما هو الحال في شخص انتهك القانون داخل داره بطريقة علنية، فإن العلماء عندها لم يعودوا يرون ضرورة حماية المنزل ضد الاقتحامات سواء من طرف السلطات أو المتدينين.

وهناك ملاحظة مثيرة ظهرت من التحليل السابق هي أن المفسرين في نقاشاتهم للآيات القرآنية ذات العلاقة، لم يطوروا موقفاً موحداً حول الخصوصية بحسب الانتماء المذهبي. إضافة إلى ذلك، كانوا يأخذون بحرية بعضهم من آراء بعض، دونما التعويل على الانتماء المذهبي في مصادرهم التي رجعوا إليها، مما أدى إلى أن مفهوم

(1) للاطلاع على وصف للمكانة الاقتصادية المتغيرة للعلماء المسلمين انظر:
S.D. Goitein, "The Rise of the Near-Eastern Bourgeoisie in Early Islamic Times", in *Journal of World History*, 3 (1956), p. 584.
Hayim J. Cohen, "The Economic Background and the Secular Occupations of Muslim Jurisprudents and Traditionists in the Classsical Period of Islam", in *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 13 (1970), pp. 16-19.

الخصوصية قد تطور على أساس فردي. في المقابل، الفقهاء، رغم وجود بعض الاستثناءات، مالوا إلى تقديم رأي موحد بحسب انتماءاتهم المذهبية. لهذا فإن نقاش المفسرين على عكس نقاش الفقهاء، قد يعكس رأي كل عالم الشخصي أو على الأقل ميوله الشخصية بخصوص الخصوصية.

ويظهر أن المذهب الحنبلي بالذات في المرحلة المبكرة، دافع عن المجال الخاص بحماس، على الأقل عندما يستخدم السكان خصوصيتهم لمخالفة القانون، بينما وضعت المذاهب الأخرى قيوداً أكبر على حصانة المذنب من التدخل. وبإمكاننا أن نفترض أن التراخي الحنبلي في اتهام السلطات، حتى عندما «ينتشر» السلوك السيئ إلى المجال العام، يعكس سوء ظن ابن حنبل العام في هذه السلطات. وكما ذكر أحد التقارير أن أبو بكر الحلال أشار إلى أن ابن حنبل يشك أن الحاكم قد يعاقب المذنب بطريقة لا تتناسب مع ذنبه[1]. ورغم أن الحنابلة عملياً غيروا موقفهم تجاه السلطات مبكراً نسبياً، بل وحتى تقلدوا مناصب عامة، فإن اتجاه ابن حنبل بقي مؤثراً، على الأقل في المدونات الفقهية عند علماء الحنابلة.

بالإضافة، فإن التنظيمات نفسها المقيدة التي فرضها علماء الحنابلة الأوائل ضد انتهاك الخصوصية قد تكون ردّ فعل لنزعة الحماس والنشاط التي كانت لبربهاري (حنبلي ت 329/ 941) وأتباعه في شوارع بغداد. ربما كانوا قد روعوا حقيقة أن: «[أتباع بربهاري] حطموا المتاجر وهجموا على بيوت القيادات العسكرية وبحث آخرون

---

(1) أبو بكر الخلال، **الأمر بالمعروف**، ص ص 104-105.

عن الخمور والمغنيات وآلات الطرب، متحدِّين رجالاً ونساء رؤوهم ماشيين بعضهم مع بعض علناً. . .»[1]. لذلك حاولوا أن يكبحوا هذا الحماس الديني أو يحتووه على الأقل عن طريق إبداع قوانين تحدِّد دخول الغرباء منازل الناس ومحيطهم المباشر.

وختاماً، التراخي المطلق تقريباً لابن حنبل وعلماء الحنابلة الأوائل من أخذ فعل ضد سلوك الأشخاص غير النقي في داخل منازلهم قد يكون جزئياً ولا مباشر، نتيجة المحنة (218-23/ 833-48) التي كان ابن حنبل فيها ضحية[2]. كانت المحنة محاولة للسيطرة على ما يفكر ويؤمن به الناس. لقد كانت محاولة لفضح تبصرات الناس الدينية الأكثر حميمية وكانت عبارة عن مؤسسة دينية - سياسية انتهكت دواخل الناس. ربما كان ردة فعل ابن حنبل وأتباعه بشكل لاواعٍ على المحنة، الذي كان يشكل برنامجاً سياسياً اجتياحياً متطرفاً، هو جعل المنزل ملجأ حراً من أي رقابة يكون فيها الفرد مسؤولاً عن أفعاله ومعتقداته أمام خالقه فقط.

وافق معظم علماء الحنابلة والشافعية الكلاسيكيين المتأخرين على المفهوم الجديد والأكثر تحريراً للخصوصية، تاركين خلفهم مفهوم الخصوصية المحدد بالسكنى. وفي المقابل علماء المالكية، مع استثناء قليل جداً فقط، بالمفهوم القديم للخصوصية حتى نهاية القرن الثامن/ الرابع عشر. وأظهر علماء الحنفية اهتماماً محدوداً فقط بالقضايا

---

(1) كوك، **الأمر بالمعروف**، ص 117.

(2) كان ابن حنبل نفسه قد سُجن واستُجوب وعُذِّب لمعارضته تبني رأي جديد مفروض (مسالة خلق القرآن) وهجم على داره لاحقاً. . وتم تفتيشه.

المرتبطة بالخصوصية الأهلية ولهذا لا يمكننا أن نذكر نتيجة محددة لمقاربتهم للمسألة. وانخراطهم المحدود جداً بموضوع الخصوصية قد يعزى لما أسماه مايكل كوك: «الرأي الحنفي المبكر الخافت حول واجب النهي عن المنكر»[1]. وكما اتضح في تحليلي للفكر الحنبلي المبكر، يقتضي التفسير الناشط لواجب النهي عن المنكر بالضرورة رفع تهديد الخصوصية الأهلية الخاصة سواء من طرف الدولة التي تعين المحتسب أو من المتدينون الأنقياء الذين يرون من واجبهم إيقاف انتهاك الشريعة. لهذا، إذا كان اتجاه العلماء الأحناف الأوائل الخافت أو الهادئ يعكس التردد الفعلي الحنفي لأداء الواجب، فإن هذا قد يشرح لماذا لم يكن الأحناف يهتمون بانتهاكات الخصوصية الأهلية كما كان يهتم أقرانهم الحنابلة.

والمفهومان التوأمان بأن المنزل يحمي سكانه ضد التدخل الخارجي، من ناحية، وأن التدخل في هذا المجال يمكن أن يرتكبه غرباء بدون وضع قدم داخله، من ناحية أخرى، تسمح بحياد نظري لفكرة الخصوصية من أي مجال فيزيقي محدد ويحمل من الممكن تحوله إلى مفهوم مجرد. وفي دراسة منفصلة، هي قيد الإعداد، سأستكشف تبعات هذا التجريد في سياق القوانين التي لها علاقة بستر المعلومة الخاصة.

(1) كوك، **الأمر بالمعروف**، ص 32.

الخاتمة:

تقترح الخطابات القانونية والتفسيرية محللة في هذه المقالة أنه في حوالى القرن الرابع/ العاشر بدأ العلماء المسلمون في حماية دواخل الأفراد.

ولقد طور هؤلاء العلماء مبدأ قانونياً غير مسبوق حاول أن ينظم ليس فقط سمعة وعقار والرفاهية الفيزيقية للشخص ولكن سلامة عقله وصحته النفسية أيضاً. وعلى عكس الضرر بسمعة وعقار ورفاهية الفرد الفيزيقية التي لها تأثير مباشر على حياة الفرد الأسرية، التدخل في سلامة وراحة بال الفرد ليس لها أي تأثير مباشر على أسرته وعشيرته. وحقيقة أن الفقهاء أعطوا حماية قانونية للأفراد ضد التدخلات على خصوصيتهم التي لا تؤثر على أسرهم في تطور مهم في الفكر الشرعي الإسلامي. ويشير هذا التطور إلى زيادة اهتمام وعناية الفقهاء بالفرد؛ وتقترح أن الفقهاء رأوا أن الرفاهية النفسية للفرد ليست أقل أهمية من الرفاهية المادية والاجتماعية للأسرة وتشير إلى أن الفقهاء لم يعودوا يعتبروا أن دور القانون كلياً على أساس الجماعة الدينية و/ أو الأسرة.

من الصعب تقرير كيف بالدقة فهم الفقهاء وظيفة رفاهية الفرد النفسية ولماذا أوجدوا أن تستحق الحماية، لكن إذا كان الوضع كذلك، فإنهم طوروا قواعد أبدعت إمكانية تطوير فردية الشخص. وهذه القواعد، التي تعزز مجالاً عقلياً محصناً، حتى لو كان موقتاً فقط، من التدخل، يقوم الفرد بالمتطلبات الأساسية السابقة لتأمل الذات والفكر. وقد يرغب العلماء المهتمون بمتابعة هذا الموضوع أن يستكشفوا أجناس أخرى للتراث الإسلامي الذي قد يلقي أضواء إضافية على مسألة ما إذا كانت فكرة الفردية موجودة في الفترة

الإسلامية الكلاسيكية أم لا وإذا كان الأمر كذلك، كيف هي تشبه أو تختلف عن فكرة الفردية في المجتمعات الحديثة، سواء كانت مجتمعات مسلمة أو غير مسلمة[1].

(1) لمناقشة مفهوم الفردية في الإسلام المبكر، انظر:
S.D. Goitien, *Individualism and Conformity in Classical Islam*, ed. Amin Banani and Speros Vryonis, Jr. (Wiesbaden: 1977); Dwight F. Reynolds and Kristen Brustad (eds.), *Interpreting the Self: Autobiography in Arabic Literary Tradition* (Berkely, 2001).
(أدين في معرفة هذا المرجع الأخير لقارئ غفل) بخصوص تطوير هذا المفهوم في التقليد الغربي انظر: Colin Morris, *The Discovery of the Individual* وبالذات في الفصل الخامس فما بعده.

الشريعة والقرآن بين الأصوليّين القدامى ومنظّري الإسلام السياسي المعاصرين

رياض الميلادي

أستاذ جامعي / تونس

المقدمة

على الرغم من طبيعة التحولات التي عرفتها المجتمعات الإنسانية في علاقتها بالمقدس خلال الأزمنة الحديثة، ومنها المجتمع العربي الإسلامي طبعاً، فإنّ القرآن بقي يحتفظ بمكانة مركزية في المنظومة الثقافية العربية والإسلاميّة. وهذه الحقيقة لا نرصدها فيما يكتبه المستشرقون كلّ يوم من أطروحات حوله، وما نقرؤه على مواقع الإنترنت من مواقف وآراء تتصل بالنص الإسلامي المقدس وبوظائفه فحسب، وإنما نقف على هذه الحقيقة أيضاً في مستوى الواقع اليومي المعيش؛ فمسألة القرآن والشريعة وقضية الدعوات التي نسمعها بضرورة تطبيق الشريعة وأيّهما أفضل التنصيص في الفصل الأول من الدستور على مسألة الشريعة، باعتبارها المصدر الرئيس في سنّ القوانين والشرائع، وقد استماتت طائفة من أجل ذلك، أم عدم التنصيص على ذلك، كل هذه المسائل كانت ومازالت مما يثيره رجال السياسة ورجال الدين، أو ممّا تتطارحه اليوم ما تسمى خطأ بالنخبة

بُعيد ما وُسم بالثورات العربية ولا سيما الثورة التونسية.

إنّ مسألة تطبيق الشريعة الإسلامية المستمدة من القرآن الكريم لتنظيم حياة الناس إذاً، ليست من المسائل التي يمكن اعتبارها ضرباً من الترف الفكري الذي يُعنى به الدارسون أو ممّا يتوسع في الوقوف عليه المنظرون للدولة الإسلامية المنشودة أو مما يناقشهم فيه العلمانيون، وإنما هي مسألة حيويّة طفت على السطح بقوة من جديد بعيد الثورات العربية، عندما قررت بعض النخب في هذه الدول إعادة صياغة دستورها. ويمثّل ذلك شاهداً على أن المجتمعات تعيد النظر في قضاياها الكبرى لا بسبب ما تتعرَّض له من إحراج خارجي فحسب، وإنما بسبب ما يشهده المجتمع في حد ذاته من حراك في كل المستويات.

ومن المعلوم، أنّ المنظرين لحركات الإسلام السياسي قد رفعوا منذ عقود عديدة شعارات سياسية وحقوقيّة للدولة الإسلامية المنشودة، من أهمّها مسألة تطبيق الشريعة الإسلامية التي يمثّلها أساساً النص القرآني. وقد دفعهم ذلك إلى الاعتقاد خطأ، بأنّ الكتاب المقدّس يمثّل مدوّنة قانونيّة تضمّ كلّ ما يحتاج إليه الإنسان في كل زمان ومكان، وبذلك فهو عندهم مدوَّنة تتّسم بالشمول والاستغراق والدوام والبيان. ولذلك رأينا أن نختبر هذه المقالة، لا من خلال المنطق الداخلي الذي يبني عليه المنظرون لحركات الإسلام السياسي رؤيتهم للشريعة فحسب، وإنّما من خلال العودة إلى المفاهيم الكبرى والمقدّمات الأساسيّة أيضاً التي بنى عليها علماء الأصول مقالتهم المركزية القائلة بثبوت النص المقدّس وحجيّته وشموله واستغراقه.

ولعلّ الوقوف عند هذه المفاهيم الكبرى التي أرسى الخطاب

الأصولي عليها نظرته إلى القرآن مدوّنة تشريعيّة، تستمد منها الأحكام التكليفيّة، أن يسهم في تحقيق غايتين مهمّتين اثنتين:

- **أولاً**: إبراز مدى تماسك الخطاب المتّصل بمفهوم الشريعة في كتابات أهم منظّري حركات الإسلام السياسي.

- **ثانياً**: التفكّر في بدائل حقيقيّة لقضيّة مصادر التشريع ومرجعيّاته في الدولة المنشودة الموسومة بالإسلامية.

كيف تمثّل منظرو الإسلام السياسي مفهوم الشريعة؟

من المعلوم لدى دارسي فكر حركات الإسلام السياسي بمختلف تنويعاتها أنّها تدرج الاهتمام بمسألة الشريعة في إطار سؤال أوسع هو سؤال مركزيّ في فكر الإخوان المسلمين، وفي فكر المنظرين للإسلام السياسي عموماً، ونقصد به سؤال الحكم، فلمن الحكم[1]؟ وإذا كانت الإجابة عندهم بديهيّة تقول بأنّه لا حكم إلا لله بالاستناد إلى الأدلّة النصية من القرآن الكريم ذاته[2]، فإنّ هذا الحكم الإلهي لا يمكن أن يعتمد على غير كلام الله؛ أي قرآنه، وفي هذا المستوى يقع استحضار مصطلح الشريعة.

يقول عبد القادر عودة منظّر الإخوان المسلمين المصريين: «والشريعة التي أنزلها الله على رسوله وألزمنا اتباعها والعمل بها ليست

---

(1) عودة عبد القادر، **الإسلام وأوضاعنا السياسية**، بيروت: مؤسسة الرسالة، د. ت.، ص 76.

(2) يعتمد المنظرون للإسلام السياسي عموماً الآيات التالية: ﴿ٱتَّبِعْ مَآ أُوحِىَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ ۖ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۖ وَأَعْرِضْ عَنِ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ (الأنعام/ 106) وقوله تعالى: ﴿ٱتَّبِعُوا۟ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا۟ مِن دُونِهِۦٓ أَوْلِيَآءَ﴾ (الأعراف/ 3).

إلا كتاب الله الذي يقرؤه المسلمون ويستمعون إليه في كل صباح ومساء»[1]. فالشريعة إذن، تتماهى في هذا التصور تماهياً تاماً مع القرآن، وبذلك يقع الربط بين قضية الحكم في البلاد الإسلامية وقضيّة الشريعة الإسلامية التي تُنظّم هذا الحكم «لأنّ اتباع ما أنزل الله يقتضي أن يكون الحكم ممّا أنزل الله»[2]. ويحشد المنظّرون الإسلاميّون الآيات العديدة لتأكيد هذه المصادرة من قبيل: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ (النساء/ 59)، ﴿وَمَا ٱخۡتَلَفۡتُمۡ فِيهِ مِن شَيۡءٖ فَحُكۡمُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِۚ﴾ (الشورى/ 10).

وهكذا تكون قضية الحكم، وهي قضية يلتبس فيها الديني بالسياسي، الحاضن الرئيس لدى منظري الإسلام السياسي للخوض في مسألة الشريعة، باعتبارها كفيلة بتنظيم حياة المسلمين داخل الدولة الإسلامية المنشودة التي تردّ كل الأحكام والقوانين، مهما كان مصدرها متى لم تكن أحكام الشرع الإلهي، يقول الشيخ راشد الغنوشي على سبيل المثال: «كما إنه ليس لأي مواطن الحقّ في أن يطيع أي تشريع أو قرار أو توجيه مناقض للشريعة أياً كانت الجهة التي أصدرته»[3]. وهذا التقسيم في مسألة التشريع إلى ما هو إلهي وما هو

(1) عودة عبد القادر، المرجع المذكور، ص 69.

(2) نفسه، ص ص 69-70.

(3) الغنوشي راشد، **الحريات العامة في الدولة الإسلامية**، تونس: دار المجتهد للنشر والتوزيع، 2011، ص ص 253-254.

والمعنى ذاته قد سبقه إليه منذ عقود عبد القادر عودة: «وقد جعل الله ما أنزل على رسوله شريعة لنا، وأوجب علينا أن نتبعها ونلتزم حدودها، ونهانا عن اتباع تشريعات الناس وقوانينهم»، **الإسلام وأوضاعنا السياسية**، مرجع مذكور، ص ص 68-69.

بشري، قد كان في تقديرنا مقدّمة لأمرين. أما الأول، فالاستهانة بالعقل البشري ونعته بالقصور والتقليل من قدرته على ضبط قوانين وضعيّة تنظم حياة الإنسان، وأما الثاني، فتقسيم البشرية إلى مجتمعات جاهلية «تتّبع أهواءها وضلالاتها يصوغونها تشريعات وقوانين يضلون بها البشر ويصرفونهم عن شريعة الله»[1]، ومجتمعات إسلامية خاضعة «لإرادة الله المتجلية في شريعته»[2].

وما من شك في أن أبا الأعلى المودودي يمثل الأب التاريخي لفكرة الحاكمية التي بسط القول فيها سيد قطب في كتابيه: «**معالم في الطريق**»، و«**في ظلال القرآن**». وقد ذهب بالحاكمية إلى مداها المنطقي الأقصى، ذلك أن أساس مفهوم الحاكمية يقوم على العبودّية التامة لله. وبناء على ذلك «تعود حياة البشر بجملتها إلى الله، لا يقضون هم في أي شأن من شؤونها، ولا في أيِّ جانب من جوانبها عن أنفسهم، بل يرجعون فيها إلى حكم الله ليتبعوه»[3]. ويبشر سيّد قطب كما هو معروف بدولة دينية **شاملة** تختلف عن تيوقراطية الغرب، في كونها تُمثّل تكليفاً؛ أي فرض عين على كل مسلم، وليست مقتصرة على مؤسّسة واحدة هي الكنيسة، وهي دولة **تامّة**، لأنّها لا تترك أي جانب في الحياة للإنسان. يقول أحد الباحثين في وصف هذه الحاكمية: «فقد اتسع مفهوم السياسة، حيث يمكنه ببساطة أن يستوعب كافّة الأنشطة من عبادات ومعاملات وجهاد، في إطار مفهوم

---

(1) عودة عبد القادر، المرجع المذكور، ص 69.

(2) الغنوشي راشد، المرجع المذكور، ص 253.

(3) سيّد قطب، **معالم في الطريق**، بيروت: دار الشروق، 1988، ص ص 94-95.

سياسي لله والدين». فالله يصبح حاكماً، ومطلبه الأول هو إقامة الدولة السياسية، ويصبح كل مكوّن من مكونات الدين خاضعاً لهذه الرؤية السّياسية، ومن ثمّ يصبح هدف إقامة الدولة حاضراً حضوراً تلقائياً في كل ركعة، ومناقشة، ورياضة وجمعية وكلمة، ونظرة، دون تشتت أو اضطراب[1]. فهذا الضرب من الحاكمية المطلقة التي يتسع فيها السياسي ليشمل كل شيء في حياة الإنسان، هو الذي قاد الإسلاميين إلى المعضلة الكبرى التي تتمثل في طمس أيِّ دور للإنسان في عالم الشهادة، والحال أنهم في حاجة إلى صيغة تتضمن الميز بين الجانب الإلهي المجمع عليه في الدولة الإسلامية من جهة، والدور الإنساني في هذه الدولة نفسها.

وكانت فكرة الاستخلاف هي المنقذ من هذه الورطة، إذ وجد عدد من منظِّري الإسلام السياسي مخرجاً من هذا المأزق في فكرة استخلاف البشر؛ فالحاكمية لله وحده والخلافة للبشر، وقد مثل هذا الاتجاه في التفكير تصوراً معتدلاً داخل التيارات الإسلامية المعاصرة، لأنه يعطي مساحة أكبر للإنساني في التشريع الإلهي المتصل من السماء إلى الأرض فيما يطمس الاتجاه الراديكالي أي دور للإنسان، إذ إن مهمة البشر تقتصر على التنفيذ وحسب، لأن الله هو الشارع ابتداءً، وحتى حين يجتهد البشر فيما ليس فيه نص، فإنهم لا يضيفون شيئاً إلى ما جاءت به الشريعة، بل حتى الإشارة إلى الرسول الكريم في إطار.

---

(1) يونس شريف، **سيد قطب والأصولية الإسلامية**، القاهرة: دار طيبة، 1995، ص 210.

لا ينفي الحكم والتشريع أن الحاكميَة لله وحده، لأَن ما يقوله الرسول الكريم: ﴿إن هو إلاَ وحي يوحى﴾ على حد عبارة سيّد قطب[1]، وهو تصور للسنّة النبوية ولأحاديث الرسول يعدها لوناً آخر من ألوان الوحي، وهو رأي لم يكن كما هو معلوم محلّ اتفاق العلماء والأصوليين القدامى. وهذا ما يشير إلى أن سيّد قطب قد تبنى أكثر الآراء غلوّاً، عندما جعل من السنة تجلياً آخر للوحي الإلهي.

ويبدو أنَّ إسناد الحكم في خطاب حركات الإسلام السياسي قد أحرج المنظرين، لأنهم كانوا في حاجة إلى تحديد موقع للإنسان في الدولة الإسلامية المنشودة، ولذلك نجدهم ينوِّعون المخارج إزاء المضايق التي اصطدموا بها، ولعلَّ هذا ما دفع بعضهم إلى تقسيم الحاكمية إلى ضربين «فالحاكمية كونية قدرية؛ بمعنى أنّ الله هو المتصرّف في الكون والمدبّر لأمره، الذي فيه أقداره، ويحكمه بسننه التي لا تتبدل». وحاكمية تشريعية أمرية؛ وهي حاكمية التكليف والأمر والنهي، والإلزام والتخيير، وهي التي تجلت فيما بعث الله به الرسل، وأنزل الكتب، وبها شرع الشرائع وفرض الفرائض، وأحلَّ الحلال وحرَّم الحرام[2]. والحرج ذاته هو الذي دفع في تقديرنا مؤسِّس حزب التحرير الشيخ تقي الدين النبهاني إلى القول بأن السيادة في الدولة الإسلامية المنشودة هي سيادة الله أو شريعته، وأما السلطان فهو للبشر أو الشعب أو الأمة[3].

---

(1) قطب سيد، **نحو مجتمع إسلامي**، بيروت: دار الشروق، 1983، ص 150.

(2) هويدي فهمي، «الإسلام والديمقراطية»، **مجلة المستقبل العربي**، السنة 15، العدد 166، (كانون الأول/ ديسمبر 1992)، ص 33.

(3) راجع الدكتور حيدر إبراهيم علي، **التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية**،

وهكذا فقد استندت فكرة الحاكمية في تقدرينا إلى تصوّر غير دقيق للشريعة الإلهية التي ستقوم عليها الدولة الإسلامية المنشودة؛ فالشريعة في خطاب الإسلاميين المعاصرين بدت مفهوماً زئبقياً يعسر ضبط دلالته في مدوناتهم على نحو دقيق، بل يقع توظيفه في أغلب الأحيان توظيفاً سياسياً وعلامة فارقة بين مجموعة وأخرى. والدليل على مرونة هذا المفهوم أنَّ الدارس يلحظ اتساعاً في مفهوم الشريعة حيناً وتضييقاً له حيناً آخر، يقول عبد القادر عودة: إن الحكام والمحكومين في كلِّ بلد إسلامي يجب أن يتقيدوا في كلِّ تصرفاتهم واتجاهاتهم باتباع ما أنزل الله، **وأن يجعلوا دستورهم الأعلى كتاب الله**[1]، فالمُنظّر يماهي بين الشريعة والكتاب، بل يعد هذا دستوراً يهتدي به المسلمون ويعمد إلى قوله تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُواْ فِىٓ أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُواْ تَسْلِيمًا﴾ (النساء / 65). وما من شك في أن عودة يعزل الآية عن سياقها ويفهمها فهماً فيه تعسف واضح، ذلك أن الحكم الوارد في الآيَة يتعلق بالقضاء الذي دُعِيَ إليه الرسول الكريم ليفصل بين الزبير بن العوام وأحد الأنصار[2] في حين تجد لدى منظّر

= بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، تشرين الأول/ أكتوبر 1996، ص 134 وما يليها، يقول الباعث «هناك تنويعه أخرى لفكرة الحاكمية أسندت إلى تراث شيعي ونقصد بذلك فكرة ولاية الفقيه التي تتعدي الشؤون الدينية إلى السلطة السياسية. والحكومة في هذه الحالة تيوقراطية تماماً لأنها تمثّل دولة السماء والأرض»، المرجع نفسه، ص 135.

(1) عودة عبد القادر، المرجع المذكور، ص 70.

(2) راجع على سبيل المثال، الطبري، **جامع البيان في تأويل القرآن**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1992، م 4، ج 5، ص 160 وما يليها.

إسلامي آخر وعياً صريحاً بهذا التناقض في توظيف الفقهاء لمفهوم الشريعة، يقول لؤي صافي، وهو سوري معاصر: «فمن ناحية يؤكد الفقهاء على أنَّ الشريعة ليست إلا هذه الأحكام الموجودة في القرآن الكريم والسنة النبوية، ويشدِّدوا لذلك على أنها أحكام عامة لجميع البشر في كلِّ زمان ومكان... ومن ناحية ثانية يعتمد الفقهاء في تطوير الأحكام الشرعية مصادر أخرى إلى جانب نصوص الوحي كالإجماع والقياس والاستحسان والاستصلاح والعرف والمصالح المرسلة وسد الذرائع والاستصحاب ومذهب الصحابي، وغيرها من المصادر»[1] وما من شك في أنَّ هذا التصوُّر الأخير للشريعة، إنما يوسِّع من دلالتها ويجعلها تتصف بالمرونة والانفتاح اللذين لا أثر لهما في الفهم الأول للشريعة ذاك الذي يحصرها في القرآن دون سواه. ولهذا يجد صافي من المفيد التمييز بين الأحكام الشرعيَّة الثاوية في التنزيل والأحكام الشرعية المفصلة في كتب الفقه، أو بين الشريعة، بوصفها خطاباً إلهياً مضبوطاً بنصوص الوحي والشريعة، باعتبارها استنباطاً لأحكام تفصيلية انطلاقاً من نصوص الوحي[2]. وسنقف لاحقاً عند حدود هذا التصور وعسر التمييز بين هذا وذاك، غير أنه يجدر بنا أن نشير إلى أنَّ منظِّري الإسلام السياسي لم ينتبهوا إلى هذا التناقض في تصوُّر مفهوم الشريعة، لأنهم يعمدون إليه شعاراً يتم توظيفه لأغراض سياسية من أجل التعبئة وحشد الأنصار بالأساس.

---

(1) صافي لؤي، **العقيدة والسياسية: معالم نظرية عامة للدولة الإسلامية**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط 1، 1416/ 1996، ص 152.

(2) راجع، صافي لؤي ، المرجع السابق، ص 156.

ولئن اعتمد أغلب منظري الإسلام السياسي على الآية الوحيدة في القرآن التي وردت فيها لفظة الشريعة[1]، وهي الآية الثامنة عشرة من سورة الجاثية التي يقول نصها: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾. وقد ذهب الإسلاميون في توظيف الآية إلى جعلها تفيد وجود حدود وتشريعات وقوانين قد صاغها الله في كتابه، لتتعارض مع تشريعات البشر التي هي بالضرورة ضرب من القوانين النابعة من الضلالة، لأنها في نظرهم اتباع للأهواء على نحو من الأنحاء[2].

---

(1) من المعلوم أنّ الألفاظ المرتبطة بكلمة «شرع» وردت في القرآن في مواضع أربعة، اثنان منها في صيغة الفعل «شرع» واثنان في صيغة المصدر «شرعة» والمواضع هي:
﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰ أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾ (الشورى/ 13)
﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُم مِّنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَن بِهِ اللَّهُ﴾ (الشورى/ 21)
﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ (المائدة/ 48)
﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (الجاثية/ 18).

(2) انظر على سبيل المثال، عودة عبد القادر، المرجع المذكور، ص ص 68-69، والغنوشي، المرجع المذكور، ص ص 253-254 ومناهج من أمر الدين، فاتبع شريعتك الثابتة بالدلائل والبيّنات، قال الكلبي: إن رؤساء قريش قالوا للنبي ﷺ، وهو بمكة: أرجع إلى ملّة آبائك فهم كانوا أفضل منك وأسن فأنزل الله تعالى هذه الآية 19 فالتفسير الذي عمد إليه منظّرو الإسلام السياسي قد قام على اقتطاع الآية من سياقها واجتثاثها تماماً من ذلك أن الخطاب فيها موجّه إلى الرسول يدعوه إلى ضرورة الثبات على المنهج الذي اتبعه خلافاً لبني إسرائيل الذين ذكروا في الآيتين السابقتين من السورة ذاتها (الجاثية/ 16-17).

ومن الطريف لدى أغلب منظري الإسلام السياسي، أنهم لا يجدون حاجة إلى العودة للمصادر القديمة ولا للتفاسير المشهورة، وإنما نجدهم يشرحون الآية ويتوسّعون في فهم عبارة الشريعة من خلال إسقاط معناها الحديث كما توضّحه أدبيات النصوص القانونية، ليخلصوا بضرب من التوليد الدلالي إلى أن القرآن مدونة قانونية تحمل شريعة المسلمين، وتجيب عن أسئلتهم في كل زمان ومكان. غير أن التفسير القائم على ادعاء البداهة والقول بأن النص صريح يقود إلى أن الآية المتضمنة لعبارة الشريعة مرتبطة بشؤون الدين، مثلما تبينه أغلب التفاسير القديمة، يقول فخر الدين الرازي: «ثم جعلناك على شريعة من الأمر فاتبعها ولا تتبع أهواء الذين لا يعلمون؛ أي على طريقة ومنهاج من أمر الدين». وفي الآية الكريمة: ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحُكْمَ وَٱلنُّبُوَّةَ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ * وَءَاتَيْنَٰهُم بَيِّنَٰتٍ مِّنَ ٱلْأَمْرِ ۖ فَمَا ٱخْتَلَفُوٓا۟ إِلَّا مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلْعِلْمُ بَغْيًۢا بَيْنَهُمْ ۚ إِنَّ رَبَّكَ يَقْضِى بَيْنَهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ﴾، وقد تفطّن الرازي في مفاتيح غيبه إلى أنّ الحديث عن «الشريعة» في الآية الثامنة عشرة من سورة الجاثية، إنما جاء في سياق الجدل مع أهل الكتاب وفي إطار إثبات مشروعية مخالفتهم في أمور الدين، وهو ما تؤكده الآية ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ۚ﴾ (المائدة 5/ 48).

والمتمعن في معاني المنهج يدرك أنه على صلة وثيقة بالمعنى اللغوي المفيد للموضع الذي ينحدر منه الماء، ولكنه لا يدل على أنّ النبيّ الكريم يسن سنة تصبح ملزمة بعد وفاته بقدر ما يدل على أنّ

النبي يتوخى سبيلاً مخالفاً لسبيل أهل الكتاب[1].

وهكذا بدا لنا تعامل منظِّري الإسلام السياسي مع عبارة الشريعة وما قرب منها في المعنى تعاملاً ذرائعياً، يقوم أساساً على التسرّع في الفهم والانتقاء والاختزال، وعزل النص عن سياقه وعن أسباب نزوله، وهو فضلاً عن ذلك تعامل تبريري يأتي لإثبات مصادرات وقع التسليم بها على نحو مسبق، وهي مسلمات قد استقرت حقاً في الضمير الجمعي من قبيل شمُول القرآن وحجيته واستغراقه ودوامه وبيانه، ولكن هذه المسلمات يمكن أن تكون محل إعادة نظر بالاعتماد على المصنفات الأصولية الكلاسيكية، لأنّ أغلب منظّري الإسلام السياسي لا يملكون، في تقديرنا، وعياً بما أثاره الأصوليّون من إشكاليات وما واجهوه من مآزق بمناسبة اهتمامهم بالكتاب أصلاً من أصول التشريع[2].

القرآن والشريعة عند الأصوليّين:

من المهم أن نذكر أنّ علم أصول الفقه، باعتباره المنهجيّة الإسلاميّة الأصيلة في استنباط الأحكام من الأدلة، قد جاء متأخراً في الزمن عن قرينه علم الفقه، وهو ليس أمراً شاذاً في الحضارة العربية

---

(1) الرازي فخر الدين، **التفسير الكبير ومفاتيح الغيب**، بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، 1450/ 1990، المجلد 14، ج 27، ص 226.
الشرفي عبد المجيد، **لبنات**، تونس: دار الجنوب للنشر، ط 1، 2011، ص 86.

(2) انظر الميلادي رياض، **الكتاب أصلاً من أصول التشريع إلى حدود القرن الثامن للهجرة**، أطروحة دكتوراة مقرونة بالجامعة التونسية أشرف عليها الأستاذ بن عامر توفيق، قريبة الصدور عن دار المدار الإسلامي، بيروت.

وقيام العلوم فيها. وقد ذهب الدارسون في تفسير أمر نشأة مذاهب شتّى[1] لعلّ أهمها ما أشار إليه جوزيف شاخت[2] من أن اتساع رقعة الدولة الإسلاميّة قد جعل الأوضاع الاجتماعية تسير نحو التعقد، فحدثت نوازل وأقضية جديدة لم ترد في شأنها أحكام صريحة، فصار الحكام والقضاة والعلماء يستنبطون الأحكام حسب ما يؤدي إليه اجتهادهم حيناً، وحسب العرف الجاري العمل به في المنطقة التي تحدث فيها النازلة حيناً آخر. وهكذا ظهرت لدى العلماء رغبة حقيقيّة في وضع قواعد عامة للعلم «لتسييج الخلاف الذي وسم أحكام الحلفاء والقضاة والفقهاء طيلة نحو قرنين، وإضفاء رداء إسلامي على تلك الحلول للمشاكل الحقيقيّة والمفترضة»[3]، ثم إنّ المطَّلع على آثار الشافعي، ولا سيما الكتاب الضخم في الفروع الموسوم **بالأمّ**، يدرك أن الفقيه قد تفطن إلى استفادة أصحاب النفوذ السياسي من اختلاف الفقهاء في فروع الفقه وأحكامه، مما سهّل عليهم الأخذ بما

---

(1) انظر بحثاً مرجعياً في أمر من أرسى العلم وأسسه وفي مناقشة ما يثره القول بأن الشافعي قد نظّر للعلم من خلال رسالته الشهيرة وائل حلاق، **هل الشافعي هو أول من أرسى علم التشريع الإسلامي**، ترجمه رياض الميلادي، حوليات الجامعة التونسية عدد 53، 2007 وكذلك للمؤلف ذاته والمترجم نفسه **نشأة الفقه الإسلامي وتطوره**، بيروت: دار المدار الإسلامي، 2007.

(2) انظر شاخت جوزيف (J. Schacht) وقد نقلنا الكتاب إلى العربية *The origins of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford, 1959) ويصدر قريباً عن دار المدار الإسلامي تحت عنوان **الفقه الإسلامي: من النشأة إلى التأسيس**.

(3) الشرفي عبد المجيد، **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، بيروت: دار الطليعة، ط 1، 2001، ص ص 155-156.

وافق مصالحهم وأهواءهم[1]، و لذلك شعر المسلمون بالحاجة الماسة إلى وضع أسس ثابتة متفق عليها يقوم بالاستناد إليها استنباط الأحكام للمكلفين، فكان علم أصول الفقه استجابة لهذه الحاجيات وتأسيساً لفلسفة التشريع في الإسلام.

لقد أسّس الشافعي (ت 204هـ) برسالته الشهيرة اتجاهاً في استنباط الأحكام، سيصبح سائداً بعده لدى كل المذاهب الإسلامية دون استثناء يقول: «كل ما نزل بمسلم فقيه حكم لازم أو على سبيل الحق فيه دلالة موجودة»[2]، وأصبح هذا المبدأ منذ القرن الثالث للهجرة مسلمة لا سبيل إلى مناقشتها، بل استقرت في الضمير الجمعي، وصارت تعامل لا على أساس أنها قاعدة بشرية سنَّها رجل يجوز عليه الخطأ، مثلما يجوز عليه الصواب، وإنّما صار يُنظر إليها باعتبار أن كل أعمال الإنسان لا بدّ أن تخضع لقواعد الحلال والحرام، وأنّ النص المقدس هو الذي يحمل بالضرورة تحديداً لأحكام تضبط سلوك المكلفين، ولذلك صار من الطبيعي أن يكون عمل الفقهاءوالأصوليين قائماً بالضرورة على النظر إلى القرآن من وجهة فقهيّة تقنينية، وأمسى من الشرائط الواجب توفرها في المجتهد معرفة ما سمي بآيات الأحكام والناسخ والمنسوخ وغيرها من القضايا، ويبدو أن هذا التصور قد تأسس لأن «الإنسان كان يعيش في عالم مقدس يرى فيه لزاماً عليه تبرير سلوكه تبريراً دينياً»[3]. وهكذا يمكن

---

(1) انظر تحليلاً مستفيضاً في رياض الميلادي، **الكتاب أصلاً من أصول الفقه إلى حدود القرن الثامن للهجرة**، مرجع مذكور، ص ص 61-78.

(2) الشافعي، **الرسالة**، القاهرة، 1979/ 1399، ص 444.

(3) الشرفي عبد المجيد، **الإسلام والحداثة**، مرجع مذكور، ص 150.

أن نقول باطمئنان إن التشريع أو الإفتاء أو ضبط أحكام المؤمنين كان في البداية فعلاً حرّاً يمارسه أهل العلم، وعندما تأسس علم أصول الفقه، فأنّه قد ضيّق من مجال الحرّية، وضبط قواعد لا بدّ من احترامها هي بمثابة السياج أمام الاجتهاد الحرّ[1].

وهكذا يمكن أن ننظر في تاريخ علم أصول الفقه في الحضارة الإسلامية من خلال مختلف المذاهب والفرق، لنقرأ طريقة الأصوليين[2] في التعامل مع القرآن نصّاً تشريعيّاً أول، ولنقف على الإشكاليات التي اصطدموا بها أمام إلحاحهم على هذه المسألة ولنختبر الحلول التي ارتضوها لتجاوز المضايق والإحراجات التي أوقعتهم فيها استماتتهم في النظرة الفقهية التقنينية التي عاملوا بها النّص الإسلامي المقدس. ويمكن أن نختزل المفاهيم الكبرى التي تبنّى الأصوليون على أساسها نظرتهم إلى القرآن الكريم نصّاً للتشريع في مصطلحات أربعة، أولاً الثبوت والحجيّة، وثانياً البيان، وثالثاً الشمول، ورابعاً

---

(1) انظر الشيخ بن عاشور محمد الفاضل، **محاضرات**، مركز النشر الجامعي، 1999، ص 346.

(2) تعوّد الدارسون على الميز في تعامل الأصوليين مع القرآن نصّاً تشريعياً بين الرؤية البيانية التي أرساها الشافعي والرؤية المقاصديّة التي تبلورت مع الشاطبي ولكن هذه الرؤية الأخيرة لم تمثل في تقديرنا قطيعة حقيقية عن التعامل الحرفي البياني التقليدي، للتوسع في ذلك راجع الميلادي رياض، **الكتاب أصلاً من أصول الفقه**، مرجع مذكور، ص ص 322-351. وحتى حديث بعض زعماء الإسلام السياسي عن النظرة المقاصديّة في التشريع وأهمية الاعتماد عليها، فتقوم شاهداً آخر على غياب الدقة والعمق في فهم نظرية الشاطبي ثم الفاسي وابن عاشور وحدودها المعرفيّة وتواصل الاكتفاء بترديد مصطلح المقاصد دون فهم حقيقيّ. انظر على سبيل المثال الشيخ راشد الغنوشي، **الإسلام والحريات العامة**، مرجع مذكور.

الدوام. ولا يتسع المقام لعرض هذه المسائل من خلال مدونة أصولية ضخمة، وإنما سنقتصر على الوقوف على النتائج التي يمكن أن نخلص إليها بعد قراءة التراث الأصولي الممتد من رسالة الشافعي وصولاً إلى ما يكتب اليوم من داخل الرؤى التقليدية[1]، ولذلك سنكتفي باستعراض عدد من النتائج ولعلّ أهمها:

أولاً: إن ثبوت النص وحياً من الله إلى رسوله وتواتره عبر الحفظة والقرّاء، ليس أمراً خالياً من الإشكاليات التي تنسب مفهوم الإجماع حول الوحي ذاته وحول المصحف الإمام إثر ذلك، إذ يبدو أن تشكيل المصحف الإمام لم يكن بمنأى عن ضلال السياسة وما تقتضيه أحكام بناء الدول، فتمّ حينئذٍ انتقاء جامعي النص، ممن لا يمثلون تهديداً لمقالة التواصل، فكانت السنة الثقافية بصدد بناء عالمها، ولهذا السبب تكرس الجمع السنّي، وتم تغييب كل من خرج عن هذه السنّة، هذا ما نفهم به مثلاً سبب ارتباط عمليات جمع القرآن بعهد الخلفاء الثلاثة الأوائل، باعتبار أن عهدهم يمثِّل عهد الائتلاف لا مرحلة الاختلاف التي ستبدأ مع علي، وهو أيضاً ما نفهم به استبعاد ابن مسعود وجعل الجامعين المساعدين لزيد بن ثابت من الشبان: عبد الله بن الزبير وسعيد بن العاص، وعبد الرحمن بن الحارث بن هشام، وهم جميعاً ينتمون إلى عالم المدينة، مما يعني عدم سماعهم الوحي المكي المتقدم عليهم.

---

(1) انظر طاع الله محمد، **أصول الفقه عند المحدثين، دراسة تحليلية نقدية**، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالقيروان، 2000، حيث انتهى إلى أنّ الأصوليين المحدثين لم يضيفوا شيئاً جديداً لتصور القدامى للقرآن نصّاً تشريعّياً.

وهكذا أريد من القرآن أن يتحول بسرعة إلى مدونة رسمية مغلقة، ولذلك رفضت كل المصاحف المناوئة، وشهّر بأصحاب القراءات المختلفة.

ثانياً: إن القرآن جملة من المجازات والكنايات والأصوات والمبادئ العامة، فهل يصلح أن يكون بالفعل قانوناً مضبوطاً شاملاً ونهائياً؟

إن النص مبين في أغلب الأحوال، ولكنه مثلما يضم المحكم يضم المتشابه، ومثلما يضم الواضح يحوي المبهم، وكما يضم الحقيقة يضم المجاز؛ فدرجة البيان، على ما بدا لنا، متفاوتة، وكأنّ مسألة بيانية النص التي أقرّها الأصوليون والبلاغيون، إنما هي أقرب إلى ما يجب أن يكون منها إلى ما هو كائن بالفعل.

ثالثاً: إن آيات الأحكام والمصطلح ينبغي أن نعيد النظر فيه لأن الحكم مصطلح فقهي لاحق، ولم يتفق الأصوليون والفقهاء والمفسرون على عددها، وما ترتب عليها من تشريع بشري مرتبط بها كثيراً، لم تكن محكومة بعوامل التاريخ، بل تدخلت في سنّها ظروف خاصة بالمجتمعات التي شرّعت من أجلها وبالأزمنة التي سابقتها، في حين أسهم الفقهاء والأصوليون في ترسيخ الاعتقاد بأنها أحكام مطلقة، وبأن النص جملة من القوانين التي يمكن تكريسها في كل الحالات، وخلال كل الأزمنة.

وهكذا تنطق الفوارق بين ما ورد في النص القرآني من جهة، وما اقترحه الأصوليون من فهم بالخطوات التأويلية التي تم وفقها الانتقال من إرادة الله إلى إرادة الفقيه أو المشرّع، وهذه الخطوات التأويلية هي التي ساعدت على الانتقال من دائرة القيم القرآنية ذات الجوهر

الإنساني إلى دائرة القيم الإسلامية التاريخية المتصلة بأوضاع العمران. وقد تمّ هذا الانتقال بتوظيف عدد من الآليات لعل أهمها اثنتين، هما:

الآلية الأولى: وتقوم على تنزيل المقدس إلى دائرة البشري عبر إنطاق النص بما يراد منه أن يقول لا، استنطاق ما يقوله النص فعلاً، وهذه الآلية رأينا أنها تتواصل حتى مع محاولات تجديد أصول الفقه ذات الآفاق المقاصدية بداية من الشاطبي ووصولاً إلى الطاهر بن عاشور وعلال الفاسي، وهكذا أصبح النص ناطقاً بالحجة التي يريد الفقيه أن يدعم بها اختياره، وهو ما تفطّن إليه علي بن أبي طالب، عندما قال: «هذا القرآن إنما هو خط مسطر وبين دفتين لا ينطق، إنما ينطق به الرجال».

ثم إن اختيار الفقيه ليس محكوماً بإرادته فحسب، وإنما هو محكوم بإرادة كل أنواع السلطة، ومنها سلطة النفوذ السياسي وسلطة السنّة الثقافية بما فيها من أعراف وممارسات.

الآلية الثانية: تتمثل في التعالي بما هو بشري إلى دائرة المقدس، فيصبح فهم الفقهاء المتوصل إليه عبر الاجتهاد هو الفهم الأصوب والأمثل، ويصبح الفقيه متحدثاً باسم الله، فيتماهى حينئذٍ الفقه بما هو فهم بالشرع ونصوص إلهيّة، رغم أن مظاهر كثيرة مثل تعدد المذاهب واختلاف الآراء، حتى داخل المذهب الواحد، تؤكد أن الفهم نسبي وأن أفهاماً أخرى يمكن أن تطرأ في المستقبل.

في الإشكاليات المتعلّقة بمفهوم الشريعة:

لقد كان تصوّر العلماء القدامى، وهو تصوّر منسجم مع أنساق المعرفة في زمانهم، يقوم على يقين لا ينازع فيه منازع مفاده أنّ النصّ

القرآني يحمل معنى دقيقاً واضحاً مبيناً دون شكّ، وليس على المؤمن أو المجتهد أو الفقيه أو المفتي، إلا أن يلتقط ذلك المعنى متى توفّرت لديه المعارف التي تؤهله لذلك الفعل، ولهذا نجدهم قد اشترطوا شرائط معلومة في المجتهد داخل المذهب، وشرائط أكثر في المجتهد المطلق، لأنّ القدامى كانوا يملكون وعياً صريحاً بأنّ مكانة القرآن مركزيّة، لا في مستوى المعتقد فحسب، وإنما في مستوى التشريع كذلك، ولهذا جعلوه المصدر الأوّل من مصادر التشريع، وكانوا على هذا النحو يدركون أنّ تأويله في اتجاه دون غيره سيكون له بالضرورة أثر كبير في طبيعة الأحكام المستخرجة منه.

إنّ هذا التصوّر للنصّ القرآني مثّل لدى العلماء القدامى خلفية إبستمولوجيّة اشتغلوا في إطارها العام، وقد غدا النصّ القرآني متناً رسمياً مختوماً «Corpus officiel clos»، شأنه شأن كلّ النصوص الكبرى المكتملة، كيان جاهز منتهٍ يحمل الحكمة كلّها والحقيقة الأزلية المطلقة. غير أنّ علماء اللسان والفلاسفة المعاصرين عموماً، أصبحوا يعدون النصّ المتشكّل من لغة وخطاب مهما كان مصدره، فإنه لا يمثّل كياناً جاهزاً منتهياً، وإنما هو بعبارة بيار بورديه (P. Bourdieu) «يغتني من خلال اغتناء الجامعة وتطوّرها»[1]؛ فالمعنى إذاً ليس منتهياً، وليس هو بالضرورة جاهزاً دقيقاً، فالنصّ شيء ومقاصد النصّ ودلالاته شيء آخر، وليس التأويل كما يقول غادامير مسألة يتمّ تحديدها انطلاقاً من موضوعها، وإنما انطلاقاً من الذات

---

(1) P. Bourdieu, *Le sens pratique*, Editions de Minuit, Paris, 1980, p. 206.

المؤولة؛[1] ففهم دلالات النصّ وتقبلها والتمييز بين المجاز منها والحقيقة، وبين لغة العرف ولغة الشرع بعبارة الأصوليين، إنما هو أمر مشروط بالوضع التأويلي الذي ينتمي إليه القارئ، وما يساوره من أسئلة اقتضاها العمران في اللحظة الراهنة، وتلك الأسئلة هي التي ستجيب عنها النصوص «فنحن لا نملك من الحقيقي كما من الزائف إلا ما نستحق» على حدّ عبارة جيل دولوز (Gilles Deleuze)[2].

ثمّ إنّ ما يجدر بنا أنّ ننبّه إليه جمهور المسلمين عموماً، والمتبنّين لطرح الإسلام السياسي على وجه الخصوص هو أنّ دراسة التراث الأصوليّ على اختلاف فرق أصحابه ومذاهبهم يفضي إلى أنّ مسلّمة شمول النصّ القرآني واكتمال التشريع فيه، إنّما هي من المقالات الهشّة التي يعسر الاطمئنان إليها والاكتفاء بها؛ فالأصوليّون أنفسهم رفعوا شعار كمال التشريع في القرآن من ناحية، وأكدوا من ناحية ثانية بالحجج والبينات قلة آيات الأحكام ومحدوديّة الطاقة التشريعيّة في النصّ، وهو ما اضطرهم إلى استدعاء أصول تشريعيّة أخرى لترفد القرآن وتعضده، بل لتسدّ النقص فيه بدءاً بالسنّة النبويّة ثم الإجماع والقياس وصولاً إلى الأصول التكميليّة كالاستحسان والاستصحاب وغيرها، وهي أصول قد ازدادت الحاجة إليها كلما ازدادت الحياة الاجتماعية تعقيداً ممّا ينهض شاهداً آخر على أن

(1) J. Grondin, «Herméneutique», in *Encyclopédie philosophique universelle*, PUF, Paris, 1960, t. 1, p. 113.

(2) Gilles Deleuze, *Nietzche et la philosophie*, PUF, Paris, 1962, p. 119 : «Du vrai comme du faux, nous avons toujours la part que nous méritons».

المتناهي من النصوص، لا يمكن أن يحاصر ما لا يتناهى من الوقائع والأحداث.

غير أنّ منظري الإسلام السياسي استمروا في رفع شعارات جوفاء، مثل شعار الشريعة، مما يقوم دليلاً في نظرنا على سطحية معارفهم الأصولية أولاً، وضيق آفاقهم الذهنية ثانياً؛ فقد نبّه الفيلسوف الهندي محمد إقبال منذ أكثر من سبعة عقود إلى أنّ القرآن ليس مدونة قانونية، حيث يقول: «على أنّ القرآن ليس مدونة في القانون، فغرضه الرئيس كما قلت من قبل هو أن يبعث في نفس الإنسان أسمى مراتب الشعور بما بينه وبين الله وبينه وبين الكون من صلات»[1]؛ فالقرآن كتاب من كتب الدّين المهمّة التي لا يمكن أن نقصر أهميته على ما فيه من مبادئ عامة في التشريع، وإنما جاء ليقدم تصوّراً مخصوصاً لوضع الإنسان في الوجود، وألحّ على قيم إنسانية أصيلة كالإحسان والإخاء والسلم وغيرها، ممّا نجده لدى الأنبياء الذين سبقوا محمّداً، وهو ما جعل بعض الباحثين يذهبون إلى أنّ رسول المسلمين يعيد في الحقيقة صياغة التجربة الإبراهيمية[2]. وأمّا التشريع، فإنما هو باعتراف الأصوليين أنفسهم جزء هيّن ليس غير، ولا يمثّل كما يتوهّم المتوّهمون قطب الرحى فيه، وقد تفطّن الطاهر الحداد منذ عقود عديدة إلى أنّ القرآن يختلف في بنيته ونظامه ولغته عن كتب القانون، ولا يمكن لذلك عدّه نصّاً قانونياً، يقول في مقدمة كتابه في الشريعة

(1) إقبال محمد، **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، نقله إلى العربية عباس محمود، تونس: دار الجنوب للنشر، 2006، ص 170.

(2) العروي عبد الله، **السّنة والإصلاح**، المركز الثقافي العربيّ، الدار البيضاء - بيروت، ط 1، 2008، ص 52.

والمجتمع: «إنّ القرآن لم يبوّب لأحكامه بحسب الموضوع طبق الأصول النظريّة في تدوين المبادئ والكتب، وبذلك كانت شريعته نتيجة ما في الحياة من تطوّر، لا أنها فصول وضعت من قبل لحمل الحياة على قبولها»[1]، ولكنّ زعماء الإسلام السياسيّ لم يكن بينهم المنظّر الفذّ القادر على النفاذ إلى هذه الحقائق، بل استمروا يلوكون بعض الشعارات المستقرة في الضمير الجمعي دون أن يفكروا في اختبارها ودون أن يكلّفوا أنفسهم عناء الاطلاع بعمق على ما يكتبه الآخرون من خارج آفاق التيارات السلفية من داخل الملة ومن خارجها؛ فهذه الإشكاليات التي وقفنا عليها في الخطاب الأصولي التقليدي كانت غائبة تماماً عن أذهان المنظرين للإسلام السياسي، وظلوا يكتفون في خطابهم بالحديث عن القرآن والشريعة وكأنها من المسائل المتفق عليها، والتي لا تثير أي إشكال، ثمّ إنّ ما عمّق عزلة الخطاب الذي عبّرت عنه حركات الإسلاميّين ووقّع هشاشة الأطروحات التي يتبناها أصحابها، أنّها كانت إمّا مكتفية باجترار مقرّرات السلف دون الوعي بما أثاره الأفذاذ من الأصوليين القدامى من أمثال نجم الدّين الطوفي والعزّ ابن عبد السلام وأبي اسحاق الشاطبي وغيرهم، وإمّا أنها أطروحات تعمد إلى شيطنة الآخر من حيث المبدأ وترفض حتى الإنصات إلى ما يقوله أصحاب الآراء المختلفة والمغايرة، سواء عبّر عنها المستشرقون أو العرب المسلمون من داخل الملة ذاتها، يقول عبد الله العروي: «قد يُقال من الخطأ مجاراة المستشرقين في طرح الأسئلة كما يطرحونها، لأنّ كيفيّة الطّرح

(1) الحدّاد الطاهر، **امرأتنا في الشريعة والمجتمع**، تونس، 1972، ص 22.

تجرّ إلى تبنّي النتائج، تبدو هذه الملاحظة وجيهة، لكنّها خطيرة، لأنّها تؤدّي إلى عدم طرح السؤال أصلاً»[1]؛ فالفكر الوثوقي القائم على بنى مغلقة هو الذي يرفض طرح السؤال ويأبى منطق المجادلة الذي يظهر أنّ زوايا النظر إليها كثيرة.

والظاهر أنّ سمة المعرفة الحديثة عموماً، وسمة الإنسان الحديث أنه «إنسان التنازلات والتوافقات» على حدّ عبارة العروي[2].

الخاتمة:

وهكذا يبدو لنا أنّ خطاب منظّري الإسلام السياسي بحاجة إلى التحديث، ولكن للتحديث كما هو معلوم مقومات تقوم مقام الشروط، لعلّ أهمها الإيمان بأولوية العقل «Le rationnel» بما هو سلطة معرفية تنتج حقائقها ولا تخضع لإكراهات خارجة عنها، وفي خطاب زعماء الإسلام السياسي كما رأينا استهانة بالعقل البشري، باعتباره عنوان الضلالة والقصور، ويرفضون لذلك القوانين الوصفية، نظرياً، وينادون إلى تطبيق الشريعة الإلهية. وأمّا المقوّم الثاني، فهو نتيجة منطقية للأول، ونقصد به عدم قبول سلطة الماضي على الحاضر والمستقبل، وخطاب الإسلام السياسي فيه دعوة صريحة إلى استدعاء

---

(1) العروي عبد الله، **مفهوم الحرية**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط 6 1998، ص 13.

(2) *Islam et modernité,* Le Centre Culturel Arabe, Casablanca-Beyrouth, 2ème éd, 2001, p. 72. يقول العروي:

« L'homme moderne est l'homme des concessions, de la transaction, des compromis»...

«الشريعة» أو «أحكام الشريعة» على النحو الذي ظهرت فيه إلى زماننا هذا، باعتبارها في نظرهم ليست أحكاماً تنبئ عن فهم بشري، وإنّما هي أحكام إلهيّة مطلقة. وأمّا المقوّم الثالث للحداثة والتحديث، فهو الحرية التي يمكن أن تنسف أسس الاستبداد، وهي الديمقراطية والحريّة بالأساس.

ثمّ إنّ من العوائق الكبرى في خطاب منظّري الإسلام السياسي تلك الطريقة في توظيف الآيات القرآنية المتعلقة بالشّرع أو الحكم، وهي الطريقة التقليدية القائمة على الاقتطاع والتجزيء والانتقاء وعزل النصّ عن سياقه التاريخي وعن سياقة المقامي النصّي، وجماع ذلك يفضي في تقديرنا إلى خطاب تبريري لا يؤسّس معرفة، وإنّما يبني إيديولوجيا تحمل وظيفة أساسية هي التعبئة وحشد الأنصار، ولعلّ من أهمّ الشواهد على ذلك ضمور مصطلح الشريعة في الأدبيات الإسلامية الكلاسيكية وتواتره الشديد في أدبيات الإسلاميين المعاصرين.

ثمّ إنّه خطاب بدا لنا، يخلط عن قصد حيناً وعن غير قصد أحياناً، بين الشريعة وفقه الشريعة، بين الخطاب الإلهي الموجود في وضع كمون في النصّ المقدّس، وهو الذي يمكن وسمه بالشريعة، ولكنّه وضع يستوي مع الصمت والعدم بما أنّ الإنسان بمشاغله التّاريخيّة ومعارفه الراهنة وأوضاعه العمرانية هو الذي ينطق ذلك النصّ ويخرجه من حيّز العدم إلى حيّز الوجود الفعلي الحامل للدلالة والحامل للأحكام. وذلك الانتقال من نصّ صامت إلى نصّ ناطق بالمعاني يعكس الخطوات التأويلية التي قطعها المؤول بالضرورة من الشريعة إلى فقه الشريعة، فهل يمكن بعد هذا أن نتحدّث عن «الشريعة» بالألف واللام الاستغراقيتين؟ أليس نزع البداهة الزائفة عن

بعض المفاهيم، مثل مفهوم الشريعة يمثّل خطوة من الخطوات الضروريّة للارتقاء بكلّ أنماط الخطاب من خطاب إيديولوجي ضيق الأفق إلى خطاب معرفيّ قد يسهم في تأسيس النهضة المنشودة؟

حاز الفقه مرتبةً شريفة بين علوم الإسلام، حتى قيل لا خير في علمٍ بلا تفقه، غير أن للفقه كمفهومٍ دلالات واسعة وشاملة، فهو الفهم بالعموم، وصار إلى الخصوص بحيث عرف في اصطلاح الأصوليين بأنه العلم بالأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية.

إن ارتباط الفقه وباقي علوم الشريعة بالدين وبالنص المؤسس، لا ينفي أن للإنسان فاعليته في تأسيسه، فهو علم إنساني يعتريه ما يعتري الإنتاج البشري عموماً من عوامل النقص.

ولأن الزمان والمكان عنصران فاعلان في صياغة المنظومة الفقهية، كان لزاماً على كل مراجعة تتغيا تطوير المنظومة الفكرية والفقهية؛ استحضار التاريخ كعنصر أساسٍ في بنية التشريع، ثم نقد لبعض العناصر المؤسسة للمنظومة الفقهية التقليدية، كإلزامية التقليد ووصف الأحكام الاجتهاديّة بأنها أحكام الله، ولغة «إعلام الموقعين عن رب العالمين»...

ليس الهدف من الكتاب ملامسة هذه القضايا بالتفصيل وفي شموليتها، بل الوقوف عند بعض المسائل، بمنهجيةٍ تتعالى على التحيزات والفوارق العقائدية، وتمارس تفكيكاً للأسس والقواعد الفكرية للظواهر الفكرية والثقافة المغلقة والإقصائية.

لأجل ذلك، اشتملَ هذا البحثُ دراسات لعدد من الكتاب والباحثين من مختلف التخصصات، الجامع بينهم هو المقاربة المنهجية وإن اختلفت زوايا النظر.


المركز الثقافي العربي

الدار البيضاء: ص. ب. 4006 (سيدنا)
بيروت: ص. ب. 113/5158
markaz.casablanca@gmail.com
cca_casa_bey@yahoo.com


مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
مؤسسة دراسات وأبحاث

ISBN 978-9953-68-716-2

9 789953 687162